1





في قراءة النصّ الديني

عبد المجيد الشرفي
كمال عمران
المنصف بن عبد الجليل
الباجي القمرتي
وداد القاضي

الدار التونسية للنشر

موافقات

في قراءة النصّ الدّيني

عبد المجيد الشرفي كمال عمران
المنصف بن عبد الجليل الباجي القمرتي
وداد القاضي

الطبعة الثانية

الدار التونسية للنشر

ISBN 9973 - 12 - 139 - 2

ISBN 9973 - 12 - 140 - 6

1990

في قراءة النص الديني

مقدمة

هذه سلسلة وليدة موسومة بـ «موافقات » والعبارة مشدودة إلى التراث الفقهي عموما وإلى الشاطبي على وجه التأكيد . واختيار العنوان يقصد الربط بين الماضي والحاضر على أساس الخصوصية . فالماضي عرف رجالا رسخت أقدامهم في واقعهم فتعاملوا معه تعاملا ناضجا كان يستبصر العلاقة الحيّة بين الشريعة والواقع الاجتماعي . وكان هؤلاء الرجال، لا كل الرجال مطلقا ، بل الذين شحذوا الهمة لدرك مقاصد الشريعة وتوظيفها، يراعون العنصر البشري ويعلمون أن الدين ليس مبادىء وأحكاما وقيما نظرية مثالية ، بل هو ضرورة للعمران تمحض الانسان لترويض النفس على طلب العمل الصالح في ظل الايمان الصادق : فللدين حقيقة اجتماعية ووظيفية إن أغضى عنها فقد بعض مصداقيته. على أن الانسان هو الذي يجري الدين إجراء اجتماعيا وقد حمّل اللّه الإنسان مسؤولية الأرض وسخرها له وجعله خليفة له فوقها .

وربط القرآن الكريم الإيمان بالعمل الصالح ، وهو لا يصلح موضوعيا إلا في اطار الواقع الإجتماعي . فمن علماء الدين في الماضي من عاشوا زمانهم لانهم اهتدوا إلى أن التقليد ليس من شيم الإسلام . وأن الاغضاء عن حركة الحياة ليس من سنن اللّه في خلقه . ليس المجال بداهة للقول في العقيدة أو في الشريعة . فهما مادّتان واضحتان متأكّدتان ، وإنما القول في العقل الذي أعطي للإنسان في إحكام التوظيف والقدرة على مراعاة المصلحة . فإذا كان الدين فطرة ، فإنه ملازم للحقيقة الانسانية في كل ما هو جوهر . والجوهر البشري يرقى بالدين عقيدة وشريعة إلى نموذج إنساني صالح ويسعى إلى المحافظة عليها . وهذا النموذج مدفوع إلى التعامل مع واقعه الاجتماعي والحضاري والتاريخي . فلا ضير أن نقول إنّ من القدامى من تحملوا المسؤولية وأدوا الأمانة . وأنه علينا أن نتحمل المسؤولية ونؤدي الأمانة . هي مسؤولية غسل الأدمغة من الشعوذة وعقلية التخاذل والتفسخ وما يؤدي إليها . وهي أمانة العلم الصادق الذي يميّز بين الأصل والزيف . وتجتمع المسؤولية مع الأمانة لمواجهة واقعنا الحضاري الذي نعيش .

هل يرتاب ذو عقل في الاختلاف النوعي بين نمط حياتنا في عصرنا ونمط الحياة التي كان عليها أجدادنا .

كل بُنى العـالم التقليـدي هـوت أو كـادت وتـأسست بُنى جديدة . كانت المسافات بعيدة قاصيـة قـاسيـة . وأصبـح الناس يعيشون في قرية العالم . كان الزمن يجثم على حياة الآدمي ببطء فأصبح سريع الانقضاء قد يستحيـل سرابـا خلبا . كان الوضـع البشري رهين مـا أدركـه الانسـان من معرفة محدودة وأصبحنا نمـر بسرعـة من عصر الآلـة إلى عصر التكنولوجيا إلى الإعلامية والأقمار الصنـاعيـة . إنـه عالم جديد ذو بنى طارفة تستحثنا على أن نتعلق بها لا أن نرمقها وأن نغازلها أو نتغنى بها . فإما أن نعيش واقعنـا كـما هـو وإمّا أن نقبـع في الأحـلام وأن نـرسب في النشـاز الحضاري . واقتحام الواقع يستوجب جرأة . ويفـرض أن نتخلى عن العقم وعن العقد والمركبات . إنه يـدعـونـا بـل يتوسل إلينا أن نرتقي إلى الحضـارة لأنهـا لا تملك هـويـة عـرقيـة بـل هـويـة إنسـانيـة ، وهي لا تخضـع للمنـاخ الجغرافي بل للمناخ الثقافي . ومن الجرأة أن نثير القضايـا الشائكة التي نعيشها في خضم التمزق المفتعل بين الأصالة والتفتح . ووجه الافتعال بل الزيف ، أنّ الأصالـة بـديهـة عند الإنسان وأنّ التفتح فطرة . نحن بحاجة إلى أن نعرف أنفسنا ، وهي معرفة ثقـافيـة انثـروبـولـوجيـة ، وإلى أن نعرف واقعنا ، سواء كان محيطا طبيعيا أو اجتـماعيـا أو بشريا مغايرا . ولا يخفى أن مبـدأ المغـايـرة من الحقيقـة البشرية ، فإن اعتبرنا المغـايـرة هي حق الآخـر أن يكـون غيرنـا يتيسر الاتصـال ويسنـح العـروج إلى مستـوى

الحضارة بروح التسامح ومراعاة حق الاختلاف .

هذه السلسلة حضارية ثقافية . لا تطال المجال العقدي والفقهي فلهما أهلهما ، بل تنطلق من القضايا الراهنة ، في المستوى المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي. وتثير المسائل الحضارية الشائكة . وهي تكتفي بالاثارة دون فرض الحلول وتسطير سبل النجاة ، فهي تطمح إلى أن تعد للمستقبل وهو يستدعي منا الكفاءة والطاقة على مواجهة أنفسنا لترويضها على أن تنحت وجودها في الوضع الملائم والناجع .

ولا شك أن السلسلة تفتح أبوابها إلى من يريد الاسهام في عملها الثقافي وهي تجتهد لتوفر المواقف الناطقة عن معاناة الواقع الحضاري الراهن والقادم وهي تؤمن بحرية الفكر وتسعى إليها وتحترم الآراء المخالفة وإن هي لا تتبناها ولكنها تربطها بأصحابها وتنشرها على هذا الأساس.

كمال عمران

في قراءة التراث الديني
«الإتقان في علوم القرآن» انموذجا

عبد المجيد الشرفي

يجدر بنا قبل الاشتغال بمشاكل قراءة التراث الديني أن نحدّد ما نعنيه بهذا التراث . فهو عندنا في هذا البحث لا يشمل الطقوس والعادات والتقاليد والعقائد الشعبية ، وإنما يقتصر على الآثار المكتوبة التي تتعلق بالمواضيع الدينية سواء كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو علم الكلام أو أصول الفقه أو الفقه ذاته.

أما الخاصية الثانية لهذا التراث فهي أنه يتمحور حول النص القرآني وينطلق منه في جميع الحالات(1) ولئن بدا هذا الأمر بديهيا بالنسبة إلى المسلم فمن المفيد الانتباه الى هذه المكانة الفريدة والمتميزة للنص التأسيسي ، إذ لا مثيل لها بنفس الدرجة في الديانات الأخرى حتى النبوية منها أو الكتابية . فالمشنا

والتلمود عند اليهود ـ وهي مجموع آراء الربانيين وتفاسيرهم ـ ينازعان التوراة المكانة الأولى في اليهودية، والتقليد الكنسي مقدّم على الكتاب المقدس ، وإذن على العهد الجديد ذاته بما فيه الأناجيل ، في المسيحية الكاثوليكية . فنحن بالتالي حين نتناول التراث الديني في الاسلام إنما نهتم بنصوص على النص المقدس ، أي بإنتاج بشري تاريخي يسعى إلى الوفاء لذلك النصّ المقدس ولكنه في الآن نفسه يؤوّله ويوظّفه ويوجهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف .

وفعلا فالنص التأسيسي قابل نظريا لعدد غير محدود من التأويلات . ولأنه نص رمزي ثري يستعمل المجاز والصور والأمثال والاشارة والتلميح ولا يتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء وخطابهم فإن المسلمين قد وجدوا بعد مرحلة التلقي العفوي الأولى صعوبة جمة في أقحامه ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية والنفعية المباشرة وفي نطاق الحرص على وحدة الأمة وتماسك عقائد المجموعة وانسجام سلوكها . ومن الطبيعي ، والحالة

هذه ، أن يذهب التأويل والفهم في اتجاهات عديدة لا تخلو من الاختلاف وحتى من التناقض ، لا سيما في إطار ثقافة شفوية بالأساس أعوزتها الوسيلة الدقيقة (لا ننسى أن الحروف كانت بدون نقاط وطبعا بدون حركات) وقلّ فيها من يحسن القراءة والكتابة ، وفي ظروف سياسية احتدّ فيها الصراع على السلطة واحتاج كل فريق الى تدعيم موقفه بمستند قرآني ، بالإضافة إلى هشاشة السنة الثقافية الإسلامية وهي في طور النشأة والتكوّن كما هي الحال بالنسبة الى أي سنة ناشئة تفتقر الى رصيد تاريخي راسخ في الضمير وفي السلوك .

ومن الطبيعي كذلك ، نظرا الى هذه المعطيات كلها ، أن تعقب مرحلة البحث وتلمس الحلول ، أي المرحلة المنفتحة والحبلى بمختلف الإرهاصات ، مرحلة يبدأ فيها الاستقرار فيطغى أحد الاتجاهات في الفهم والتأويل على ما سواه وينسى ما يُخالفه أو يغيّب . وما هذا الاستقرار في الحقيقة الا بداية انغلاق السنة الثقافية الإسلامية على نفسها بما يترتب عن الانغلاق من اقصاء لكل رأي مخالف قد يذهب الى حد التكفير. وهو ما تمّ بالفعل منذ اكتمل التدوين واستأثرت

الفرق والمذاهب بخصائص مميزة وقامت بينها حدود نهائية أو شبه نهائية.

ويمكن لنا في كثير من الإيجاز أن نعتبر القرن الأول والنصف الاول من القرن الثاني للهجرة فترة نشوء السنة الثقافية الإسلامية وبحثها عن مرتكزات ثابتة ومرجعية دقيقة ، بينما مثلت الفترة الممتدة من منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع عهد الاستقرار وبداية الانغلاق ، وهي الفترة التي شهدت تدوين أهم الآثار في التفسير والحديث وسائر العلوم الإسلامية . أما الفترة الموالية التى تبتدىء من القرن الخامس فهي عهد الجمود والمحافظة وفشوّ التقليد على نطاق واسع.

على أن هذه الصورة المختزلة لا توفّر في الحقيقة إلا فكرة عامة عن الخطوط الكبرى لمسار السنة الثقافية الإسلامية . فلقد وجدت في الفترة الأولى ومنذ عهد مبكّر عدة ثوابت رغم الاختلافات التي كانت قائمة بين الصحابة أنفسهم ثم بين التابعين والأجيال اللاحقة . وكذلك الشأن بالنسبة الى فترة الجمود والانغلاق ، فهي لم تخل من مساهمات طريفة ومبادرات رائدة . والفارق إذن بين هذه الفترات الثلاث الكبرى إنما هو في

نسبــة الإبــداع والتفكير غير المقيّد بشروط مجحفــة وتعجيزية ولا يعني البتة أن هنـاك فـوضى مطلقـة في فترة وانعداما كليا للتفكير والاجتهاد في أخرى .

إن هذه المقدمة تسمح لنا بتنزيل كتاب جلال الدين السيوطي (تـ 911 /1505) **الإتقان في علوم القـرآن** في الإطار التاريخي والمعرفي العام الذي يندرج فيه بصفـة طبيعية . ومعلوم أن السيوطي مصنّف جامع قبل كـل شيء اشتغل بتصنيف مختلف المعارف التى كـان يمكن لعالم من القرن العـاشر أن يطّلـع عليهـا . ولكن هـذه السمة الموسوعية لمؤلفات السيوطي - الواضحة كذلك في الاتقان - لا تنفي قيامه بعملية انتقائية للمعلـومـات التي دوّنها ولا محاولة توجيـه قـارئه نحـو خيـارات معيّنة تتماشى واهتمامات عصره وثقافة معاصريه .

وهذا ما نلمسه في هذا الكتاب الذي هو في الأصـل مقدمة لتفسير قـرآني (2) جمـع فيـه مـا يتعيّـن على المفسّـر معرفته واعتقاده قبل الإقدام على التفسير ذاته. فعلـوم القـرآن التي يتعيّـن اتقـانهـا عنـده هي جملـة المعلومات المتعلقـة بهـذا النص من كيفيـة الـوحي بـه وتنزيله الى تدوينه وترتيبـه ومعـرفـة مكيّه ومـدنيـه وناسـخه ومنسـوخـه ومحكمـه ومتشـابهـه ومطلقـه

ومقيده وما الى ذلك من المعارف التاريخية والأصولية والكلامية واللغوية والفقهية والبلاغية الضرورية لأي فهم سليم وسلوك مستقيم . وتبرز أهمية الإتقان بالخصوص في أنه يمثل أحسن تمثيل ثقافة المفسر الكلاسيكي ، بل ثقافة العالم المسلم ، على أساس أن القرآن هو قطب العلوم الدينية كلها ومحورها كما رأينا.

وليس في نيَّتنا في هذه العجالة أن نلم بكل القضايا التي يثيرها كتاب الإتقان لدى القارىء المعاصر، فنحن انما نعتمد الإتقان أنموذجا للتراث الديني حتى نتبيّن منهج قراءة هذا التراث . لذا ارْتَأيْنا أن نعتمد منه على نصين : يشتمل الأول على النوع العاشر بعنوان «فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»، ، وورد النص الثاني ضمن النوع السابع والأربعين المتعلق بالناسخ والمنسوخ (3) .

وأول ما يسترعي الانتباه في هذين النصين أنهما يتعلقان بالوحي كليهما : هذا يهتم بأقوال جاءت على لسان الصحابة فكرّسها الوحي وأصبحت بذلك جزءا من القرآن ، وذاك يهتم بظاهرة النسخ وكيف كانت بعض الآيات ضمن القرآن ثم لم تثبت فيه عند الجمع

والتدوين . وكان من المفروض إذن ، اعتمادا على هـذه الملاحظـة ، أن يكـون النصـان قـريبين من بعضـهـما البعض في ترتيب السيوطي لأنـواع كتـابـه ، إلا أنهـما كانا متباعدين الأول في النوع العاشر والثاني في النـوع السـابـع والأربعين وتفصـل بينهـما مبـاحث عـديـدة ومتنـوعـة . ولا منـاص لنـا في هـذا المستـوى من أن نستنتج أن تـرتيب مبـاحث الإتقـان لايخضـع لمنطق التدرج ، من العام الى الخـاص مثـلا ، أو لمنطق التعمق في دراسة المواضيع بقدر ما يخضع لاعتبـارات أخـرى لعـل من أبـرزهـا جمـع المـادة التي تخـدم الأغـراض الفقهية، أي معـرفـة الأحكـام ، على حسـاب البحـوث النظريـة الصرف ومـا تقتضيـه من منهـج صـارم في العرض والاستدلال والاستنتاج . ولهـذا جـاءت مـادة الكتاب تراكما لمعلـومـات يتعيـّن على المفسـّر حفظهـا وقبولها على عـلاتهـا دون أن يطلب منـه البتـة التفكير فيهـا وإعـمال رأيـه الشخصي في مـدى انسجـامهـا أو ملاءمتها لمقاصد النص القرآني من نـاحيـة وللحقيقـة التاريخية من ناحية أخرى .

الملاحظـة الثـانيـة التي تلفت الانتبـاه مبـاشرة في هذين النصين وفي كامل الكتاب طغيان النقل ، ومنهـج

المحدّثين بالخصوص ، على المادة . فنحن بإزاء أخبار دوّنت عن الصحابة ولم يسمح السيوطي ولا أسلافه لأنفسهم بالتفريط فيها رغم معارضتها البيّنة للتصور الشائع عند المسلمين للوحي ، ممّا يدعّم الانطباع الذي تتركه في القارىء المعاصر طريقة التأليف والتصنيف عند القدماء : تلك الطريقة التي تؤدي إلى الإشباع النفسي على حساب الإقناع العقلي بالحجج والبراهين . وحتى إذا ما خطر للقارىء اشكال ناتج عن المادة المعروضة فهو مدعو صراحة الى التسليم والتفويض .

وإذا كان منهج المحدّثين والمنهج النقلي عموما ، غير مرضي فهذا يعني أننا مدعوّون الى عدم الثقة في هذه الأخبار ككل ، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها على البعض الآخر وتصحيح الأخبار التي تتعارض مع المفاهيم الشائعة على حساب الأخبار التي تدعمها أو العكس . بل يجدر بنا ان نرى فيها ، وفي مادة هذين النصين بصفة خاصة ، رواسب مرحلة بدائية في تكوّن هذه المفاهيم ومؤشراتهاعلى الفترة التي سبقت الاستقرار والانغلاق وما كان يتعامل فيها من آراء ومواقف وتصورات غير متجانسة بالضرورة . وما اثباتها إذن إلا دليل على القداسة التي أُضْفِيَتْ بمرور

الزمن على كل ما يتعلق بالنص القرآني سواء بمحتواه أو بتفسيره وتأويله وأغراضه أو ملابسات جمعه وتدوينه .

يمكن لنا الآن ، بعد اثبات هاتين الملاحظتين الأوليين ، أن نمر إلى المسألة الرئيسية التي يثيرها هذان النصان والاتقان عموما : إنها مفهوم الوحي عند علماء السنة. ولسنا في حاجة إلى الإطالة في عرض هذا المفهوم، إذ هو موجود في كل المؤلفات القديمة والحديثة التي اهتمت بالموضوع (4) . فالجميع يعرفون الأخبار التي يتناقلها المحدثون عن معاناة الرسول عند نزول الوحي عليه وكيف أنه كان يسمع أحيانا مثل صلصلة الجرس حتى يتصبب عرقا أو يتمثل له الملك في صورة آدمي أو يأتيه الوحي في المنام أو ينفث في روعه . لكن ، وبقطع النظر عن هذه الكيفيات ، فالنظرية السائدة تقوم على أن الرسول مجرد مبلّغ أمين لما يلقيه عليه جبريل ولا يتدخل بصفة من الصفات في بلورة الكلام الإلهي المنزّه إلى خطاب في لغة بشرية ، كما تقوم على أن الحدود الفاصلة بين ما هو قرآن وما ليس بقرآن كانت حدودا واضحة في أذهان المخاطبين لاسيما وأن السور والآيات كانت تكتب وتحفظ ، ثم استغلت هذه

الوثائق المكتوبة مثلما استغل ما حفظ في صدور الصحابة في عملية الجمع التي قام بها أبو بكر الصديق أولا وعثمان ابن عفان ثانيا حين ألزم المسلمين بمصحف واحد وأمر بحرق المصاحف الأخرى التي كانت متداولة خشية أن يختلف المسلمون في القرآن اختلاف اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل .

إن ما هو جدير بالتسجيل في هذا الصدد أن السيوطي ، رغم تبنّيه بدون أي احتراز لهذا المفهوم السائد عن الوحي ، لم يتردد ولم يتحرج في إثبات روايات تنقضه ، بل إنه لم ير فيها ما يبرّر الرد والاعتراض أو حتى الاحتراز . فليس من الهين أن يقول عبد الله بن عمر بن الخطاب : «ليقولنّ أحدكم قد أخذت القرآن كله ، وما يدريه ما كلّه ، قد ذهب منه قرآن كثير » ! أو أن تقول عائشة -أم المؤمنين-: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي (ص) مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن »(= 73 آية) أي انه أسقط قرابة ثلثيها، ثم أن تذكر امرأة أخرى ، هي حميدة بنت أبي يونس ، آية كانت في مصحف عائشة «قبل أن يغيرّ عثمان المصاحف » مثلما يسأل عمر بن الخطاب عبد الرحمان

ابن عوف عن آية «جاهدوا كما جاهدتم أول مرة» فيجيبه أنها «أسقطت فيما أسقط من القرآن» .

فما عسى أن يكون موقف الباحث من هذه الظاهرة ؟ ـ ان له أولا دليلا على انعدام الحس النقدي عند السيوطي و أمثاله من المصنفين في عصور الجمود والانغلاق . فلقد انعدمت عندهم الرغبة في الإطلاع على خفايا الأمور وحقائقها ، وانعدم التوق الى كشف المجهول والملتبس فلا أثر لأي شك أو توتر ، كما مات لديهم الشعور بإمكانية خطإ المتقدمين وبالخصوص إن كانوا من الأجيال الاسلامية الأولى(5) .

ـ ثانيا : إن إثبات هذه الشواهد على أن عملية جمع القرآن لم تخل من الشوائب لم يكن ليثير في أذهانهم أي اشكال ، لسببين رئيسيين على الأقل : لأن أي مجموعة لا يمكن أن تلقي من الأسئلة إلا ما هي قادرة على الإجابة عنه من ناحية ، ولأن ما رسخ في الضمير الاسلامي ، من ناحية ثانية ، هو أن القرآن المثبت في المصحف هو الذكر الذي أخبر الله عنه بقوله: ﴿إنا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ (الحجر ؛ 15 ,9) ، وأن آية البروج 85 ، 22 : ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ ، وآية فصلت 41 ، 42 : ﴿وإنه لكتاب عزيز لا

يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ كافيتان في طمأنة المؤمن على سلامة كتابه المقدس ، لا سيما وأن الإجماع قد انعقد عليه ، وما أدراك ما الإجماع ! إلا أن الترادف التام بين القرآن والمصحف والذكر والكتاب ليس بديهيا على النحو الشائع لدى القدماء وأتباعهم السلفيين ، وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق وتحليل مستفيض واستقصاء قد يؤدي الى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها .

ـ ثالثا : تأكيدا لما سبق أن قلناه ، ليس من حق الباحث أن يسلّم بصحة هذه الأخبار ، بل عليه أن يقارنها بما يقوله القاضي عبد الجبار مثلا عن الروافض إنهم «جوّزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا إنه كان على عهد رسول الله (ص) أضعاف ما هو موجود فيما بيننا ، وحتى قالوا : إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل وإنه قد زيد فيه ونقص وغيّر وحرّف » (6) . أي أن هذه التهم المتبادلة بين السنة والشيعة في شأن تحريف القرآن (7) ربما تكون وراء وضع هذه الروايات ، بحيث هي لا تعكس بالضرورة الحقيقة التاريخية بالمفهوم المعاصر لهذه الحقيقة ، ولكنها يمكن

كذلك أن تدل على أحداث معيّنة واكبت عمليّة الجمع والتدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية .

أما النص الثاني وهو النوع العاشر «فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة » فإن السيوطي عوض أن يدرجه في المباحث المتعلقة بكيفية الوحي ، حيث أنّ الأمر يتصل بأقوال ينطق بها الصحابة ، وعمر بن الخطاب بالخصوص ، فإذا بالرسول يبلغها كما هي بصفتها قرآنا ، نراه يعتبره نوعا من أسباب النزول ويفتتحه بحديث «ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه»(8) ، وهو حديث يذكّر لا محالة بآية «نزّله على قلبك» (9) - والخطاب فيهاللرسول - وكذلك بآية «نزل به الروح الأمين على قلبك» (10) . وكأن السيوطي شعر بما عسى أن يترتب عن هذا الحديث من بلبلة في ذهن المؤمن ، إذ هو يسوّي بين الرسول وعمر في نزول الحق على قلب هذا وذاك من الناحية الشكلية على الأقل ، فإذا به يعدّله بإردافه بقول مجاهد: «كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن » فتكون المطابقة بين رأي عمر والقرآن لا بين قوله والقرآن.

والثلاث التي وافق فيها عمر ربه أو وافقه ربه ، حسب عبارة النص ، هي مرة اتخاذ مقام ابراهيم مصلىّ وآية الحجاب والآية المتعلقة بنساء النبي إذ قال عمر : « عسى ربّه إن طلقكن أن يبدّله أزواجا خيرا منكن» (11) . فنزلت كذلك ، ومرة أخرى في الحجاب وفي اسرى بدر (12) وفي مقام ابراهيم . ثم تضيف رواية أخرى حالة رابعة حيث قال عمر لما نزلت آية «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين»(13) : «فتبارك الله أحسن الخالقين» (14) فنزلت كذلك . كما يثبت السيوطي رواية منفردة أن عمر قال : «من كان عدوّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإن الله عدوّ للكافرين » (15) فنزلت كذلك .

وتتعلق الأخبار الأخرى بسعد بن معاذ (أو بزيد ابن حارثة وأبي أيوب في رواية أخرى) فإنه لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال « سبحانك هذا بهتان عظيم»(16) فنزلت كذلك ، ثم بامرأة قالت يوم أحد : يتخذ الله من عباده الشهداء ، فنزل القرآن على ما قالت: ﴿ ويتخذ منكم شهداء ﴾ (17) ، وأخيرا بمصعب بن عمير يوم أحد أيضا فإنه كان يحمل اللواء ويقول : ﴿ومامحمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن

مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾ (18)، فلم تنزل هذه الآية يومئذ حتى نزلت بعد ذلك .

ويختم السيوطي هذا النوع «بتذنيب» هام يربط فيه بين هذا الذي جاء على لسان الصحابة فكرّسه القرآن وما ورد على لسان غير الله ـ كالنبي وجبريل والملائكة والعباد ـ «غير مصرّح بإضافته إليهم ولا محكي بالقول » . ففي هاتين الحالتين توضع مسألة الحد الفاصل بين كلام الله وكلام غيره من البشر خاصة أو بالأحرى مسألة الصلة بين الكلام المفارق والكلام البشري .

وهي مسألة جديرة ، كيفما قلّبتها ، بأن تطرح على بساط الدرس وتستدعي محاولات في الإجابة كما تترتب عنها نتائج خطيرة ، ولكن السيوطي يكتفي بتقرير الظاهرة ولا يستخلص منها شيئا .

وهنا كذلك لا يسع الباحث ، إزاء سكوت القدماء عن إثارة هذه المشاكل ، إلا أن يتساءل عن سبب ابراز دور عمر على حساب علي بن أبي طالب بصفة خاصة : ألا تكون هذه الأخبار من آثار الصراع السياسي الذي دار حول الخلافة ؟ ولكن كيف يفسر نزول القرآن على نحو ما قاله سعد بن معاذ أو ما قالته امرأة غير

مسماة أو قاله مصعب بن عمير ؟ وكيف يفسرّ ما جاء في القرآن على لسان غير الله ولا يمكن أن يقدّر فيه «قل» مثل «إياك نعبد وإياك نستعين» ؟ .

هذه الأسئلة وغيرها تطرحها المادة التي يحتوي عليها كتاب الإتقان وغيره من كتب التراث وحتى من كتب الحديث المعترف بها كصحيح مسلم الذي ورد فيه ما يلي : «حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت : كنت أغار على اللاتي وهبن أنفسهن لرسول الله (ص) وأقول : أو تهب المرأة نفسها ! فلما أنزل الله عز وجل «ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء ومن ابتغيت ممن عزلت» (19) قالت قلت : والله ما أرى ربك إلا يسارع لك في هواك» (20)

فلقد أثبتت هذه المادة حرصا من العلماء الذين قاموا بالتدوين ، ثم من علماء المسلمين عموما ، على عدم التفريط في أي شيء بلغهم عن فترة الوحي ، فهي عندهم فترة متميزة لم يكن يخطر ببالهم أن الأطراف المساهمة فيها يمكن أن يخطئوا أو يصدر عنهم ما من شأنه أن يعكس مصالح أنانية أو مواقف تخالف المثل الأعلى الإسلامي . لقد كانوا محصّنين من الشك في

مثالية سلوك الصحابة والسلف الصالح بوجه عام ولم يكونوا يتصوّرون مجرد التصور أن ما تتناقله الروايات المتعلقة بهذه الفترة التأسيسية إنما هو تمثل لها وليس الواقع التاريخي كما حصل بالفعل .

إن التراث الديني الذي اعتبرنا كتاب الإتقان أنموذجا له إنما هو في الحقيقة إنتاج المؤسسة الدينية بالمعنى العام للكلمة . وإذا كنا لاحظنا فيه ضعف النواة العقلانية وانحسارها فمن المرجح أن ذلك راجع أساسا إلى استبعاد تلك المؤسسة من دائرة السلطة السياسية الفعلية وتهميشها فأصبحت أكثر ارتباطا بالجمهور الشعبي وبثقافته البسيطة التي لا تحتفظ من الدين إلا بالأبعاد الرمزية والطقوسية .

وإذا كنا اليوم نتحدث عن إحياء التراث ونبحث عن المنهج الملائم لقراءته فإن من أوكد الواجبات على الباحث أن يتخلص من النظرة الوثوقية التي ميزت هذا التراث أي أن يتحلى - على خلاف القدماء - بقدر كبير من التواضع في تقديم الحلول التي يرتئيها للمشاكل التي يطرحها النص المقدس والنصوص الحافة به على الضمير المؤمن الحيّ . وبذلك نتجنب عملية التوظيف والاسقاط التي سلطتها مختلف الفرق

والمذاهب ويسلطها الناطقون باسم الإسلام على القرآن.

وأخيرا فإن الإطلاع الواسع ـ لا المبتور ـ على التراث الديني من شأنه أن يوفّر للقارىء المعاصر عناصر تعينه على التخلص من القراءة الأحادية الاتجاه للنص القرآني وعلى العودة الى ثراء هذا النص قبل تكلّس التأويل وانغلاقه وقبل تحول الدين الى مؤسسة.

إنّ الثقافات التي تشارك اليوم مشاركة فعالة في الحضارة الحديثة من أكثر الثقافات ارتباطا بتراثها وإحياء له ولكن على أساس الفهم الموضوعي وتفجير معانيه تفجيرا متواصلا . أما إذا اعتبر التراث شيئا ناجزا ومنتهيا وفوق النقد وإعادة النظر فإن ذلك لن يزيد الثقافة التي تعتبره على هذا النحو إلا تهميشا فتصبح هي بدورها ثقافة منتهية مآلها الاندثار لا محالة لأنها تكون قد أخطأت السبيل رغم صدق النوايا وطيب السرّائر .

الهوامش

(1) « كل كمال ديني أوْ دُنْيَوي عَاجِلٍ أو آجلي مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية ، وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى » . السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، ط . المكتبة الثقافية ، بيروت ، 1973 ، ج 2 ، ص 175 .

(2) سماه « مجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية » . انظر الاتقان ،ج 1 ، ص 6 .

(3) اثبتنا متني النصين في ملحق هذا البحث . ومن المفيد الاطلاع عليهما قبل قراءة ما يلي من ملاحظات تتعلق بهما .

(4) انظر مثلا الإتقان ، ج 1 ، ص 44 ، وما يليها ، ومصطفى كمال التارزي ، «الوحي وختم الرسالة في الإسلام» ، ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني : معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما ، تونس ، 1979 ، ص ص 21 ـ 47 .

(5) يقول السيوطي إن الصحابة «اختصوا بالفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح » ، الإتقان ،ج 2 ، ص 176 . فلا مجال إذن إلا للتسليم بما قالوا أو فعلوا كائنًا ماكان !

(6) شرح الأصول الخمسة ، ص 601 .

(7) ابن تيمية مثلا يقول : « واليهود حرفوا التوراة وكذلك الرافضة حرّفوا القرآن» ، منهاج السنة النبوية ، ج 1 ، ض 6 . والطبرسي ـ وهو من علماء الإمامية في القرن السادس الهجري ـ يقول : « المستفاد من الروايات عن طريق أهل البيت أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد ، بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله ومنه ما هو مغيرٌ محرّف ، وانه قد حذف منه أشياء كثيرة » ثم يضيف: « وأما اعتقاد مشائخنا في ذلك فالظاهر من ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني ـ طاب ثراه ـ أنه كان يعتقد أيضا التحريف والنقصان في القرآن » ، انظر مصطفى الغزالي، «تشيّع الطبرسي من خلال تفسيره لسورة النساء» ، النشرة العلمية للكلية الزيتونية ، عدد 4 ، سنة 67 ـ 77 ، ص ص 241ـ242 .

(8) رواه الترمذي وابن ماجه وابن حنبل ، انظر ونسنك ، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، ط استانبول ، تونس ، 1987 ، ج 6 ، ص 116 .

(9) البقرة ، 2 ، 97 .

(10) الشعراء ، 26 ، 194 .

(11) التحريم ، 66 ، 5 .

(12) حين اعترض عمر على أسر القرشيين مخالفا لما ارتآه الرسول في بادىء الأمر فنزلت الآية 67 من سورة الانفال 8 : « ما كان لنبيء أن يكون له أسرى حتى يُثْخِنَ في الأرض تريدون عرض

الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم » . انظر مثلا الواحدي النيسابوري ، أسباب النزول ، ط. بيروت 1978/1398 ، ص ص 160 ـ 162 وخاصة الرواية الرابعة .

(13) المؤمنون 23 ، 12 .

(14) المؤمنون 23 ، 14 .

(15) البقرة 2 ، 98 .

(16) النور 24 ، 15 .

(17) آل عمران 3 ، 144 .

(18) آل عمران 3 ، 144 .

(19) الأحزاب 33 ، 51 .

(20) الجامع الصحيح ، ط ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، د . ت ، ج 4 ، ص 174 (كتاب الرضاع) .

ملحق

(النوع العاشر فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة)

هو في الحقيقة نوع من أسباب النزول والأصل فيه موافقات عمر وقد أفردها بالتصنيف جماعة.

وأخرج الترمذي عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه» . قال ابن عمر « وما نزل بالناس أمر قط فقالوا وقال إلا نزل القرآن على نحو ما قال عمر » . وأخرج ابن مردويه عن مجاهد قال « كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن » . وأخرج البخاري وغيره عن أنس قال عمر «وافقت ربي في ثلاث قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلى ، فنزلت وَاتخَّذُوا مِنْ مَقَامِ ابراهيمَ مُصَلًّى وقلت يا رسول الله إن نساءك يدخل عليهنّ البر

والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب ، واجتمع على رسول الله ﷺ نساؤه في الغيرة فقلت لهنّ عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ ، فنزلت كذلك » . وأخرج مسلم عن ابن عمر عن عمر قال : « وافقت ربي في ثلاث في الحجاب وفي أسرى بدر وفي مقام ابراهيم » . وأخرج ابن أبي حاتم عن أنس قال قال عمر « وافقت ربي أو وافقني ربي في أربع نزلت هذه الآية ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ... ﴾ الآية ، فلما نزلت قلت أنا – فتبارك الله أحسن الخالقين فنزلت فَتَبَارَكَ الله أَحْسَنُ الخَالقِينَ ». وأخرج عن عبد الرحمان بن أبي ليلى أن يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال : « إن جبريل الذي يذكر صاحبكم عدوّ لنا فقال عمر مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّه وَمَلاَئكَته وَرُسُله وَجبْرِيلَ وَميكَائيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ، قال فنزلت على لسان عمر ».

وأخرج سنيد في تفسيره عن سعيد بن جبير أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال: «سُبْحَانَكَ هَذَا بهتَانٌ عَظيمٌ» فنزلت كذلك . وأخرج ابن أخي ميمى في فوائده عن سعيد بن المسيب قال: «كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئا من ذلك

قالا سُبْحَانَكَ هَذَا بهْـتَانٌ عَظِيمٌ ـ زيد بن حارثـة وأبـو أيوب ـ فنزلت كذلك». وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قـال: «لمـا أبطـأ على النســاء الخبر في أحـــد خـــرجن يستخبرن فإذا رجلان مقبلان على بعير فقالت امرأة ما فعل رسول اللّه ﷺ ؟ قالا : حيٌّ . قالت : فـلا أبـالي ، يتخذ الله من عباده الشهـداء ». فنـزل القـرآن على مـا قالت : ﴿ويتخذ منكم شهـداء﴾ ». وقـال ابن سعـد في الطبقات (أخبرنا الواقدي حدثني ابراهيم بن محمـد بن شرحبيل العبـدري عن أبيـه قـال : «حمـل مصعب بن عمير اللواء يوم أحد فقطعت يده اليمنى فـأخـذ اللـواء بيده اليسرى وهو يقول وما محمّد إلاّ رسول قـد خلت من قبله الرّسل فحنى على اللواء وضمه بعضـديـه إلى صدره وهو يقول : وما محمّد إلا رسول ... الآيـة ، ثم قتل فسقط اللواء) قال محمد بن شرحبيل : وما نزلت هذه الآية : ﴿وما محمّد إلاّ رسول﴾ يومئذ حتى نزلت بعد ذلك».

تذنيب : يقرب من هذا ما ورد في القرآن على لسان غير اللّه كالنبي عليه السلام وجبريل والملائكـة غير مصرّح بإضافته اليهم ولا محكيّ بالقول كقـولـه ﴿قَدْ جَاءَكُمْ

بَصَائِر مِنْ رَبِّكُمْ ...﴾ الآيـة ، فـإن هـذا وارد على لسانه ﷺ لقـولـه آخـرهـا « وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظ» وقوله ﴿أَفَغَيْرَ اللَّه أَبْتَغِي حَكَماً ...﴾ الآية فـإنـه وارد أيضا على لسانه وقوله ﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّكَ ﴾ الآية وارد على لسان جبريل ، وقوله ﴿وَ مَـا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَـامٌ مَعْلُومٌ وَإِنَّا لَنَحْنُ الـصَّافُّونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾ وارد على لسان الملائكـة ، وكـذلك ﴿إِيـاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وارد على ألسنة العبـاد . إلا أنـه يمكن هنا تقدير القول أي قولوا وكذا الآيتان الأوليـان يصح أن يقدّر فيهما قل بخلاف الثالثة والرابعة .

السيوطي ، **الإتقان في علوم القرآن**
ج 1 ، ص 34 .

(النوع السابع والاربعون في ناسخه ومنسوخه)

... قال أبو عبيد حدثنا اسماعيـل بن ابـراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال : «ليقولن احـدكم قـد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قـرآن كثير ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر » .

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: «كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها الا ما هو الآن» .

وقال حدثنا اسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن در بن حبيش قال لي أبي بن كعب : «كأين تعد سورة الاحزاب ؟ قلت اثنتين وسبعين آية أو ثلاثا وسبعين آية قال : ان كانت لتعدل سورة البقرة وان كنا لنقرأ فيها آية الرجم . قلت وما آية الرجم ؟ قال : اذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ».

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن خالد ابن يزيد عن سعيد بن أبى هلال عن مروان بن عثمان عن أبي أمامة بن سهل ان خالته قالت: «لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة» .

وقال حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حميد عن حميدة بنت أبي يونس قالت : «قرأ عليّ أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة «إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا

عليه وسلموا تسليما وعلى الذين يصلون الصفوف الأول » قالت : «قبل أن يغيرّ عثمان المصاحف» .

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد الليثي قال : «كان رسول الله ﷺ اذا أوحى إليه أتيناه فعلمنا مما أوحى اليه . قال : فجئت ذات يوم فقال : ان الله يقول «إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو ان لابن آدم واديا لأحب أن يكون اليه الثاني ولو كان اليه الثاني لأحب أن يكون إليهما الثالث ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب».

وأخرج الحاكم في المستدرك عن أبي بن كعب قال : «قال لي رسول الله ﷺ : «ان الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن فقرأ : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) ومن بقيتها (لو أن ابن آدم سأل واديا من المال فاعطيه وإن سأل ثانيا فاعطيه سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره».

وقال أبو عبيد حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبي موسى الأشعري قال : نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت وحفظ منها (إن الله سيؤد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم ولو أن لابن آدم واديين من مال تمنى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب).

وأخرج ابن أبى حاتم عن أبي موسى الأشعري قال : «كنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات ما نسيناها غير أني حفظت منها (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا مالا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة) .

وقال أبو عبيد حدثنا حجاج عن سعيد عن الحكم بن عتيبة عن عدي بن عدي قال قال عمر : «كنا نقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم» ثم قال لزيد بن ثابت: أكذلك ؟ قال : نعم .

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن نافع بن عمر الجمحي حدثني ابن أبي مليكة عن المسور بن محرمة قال : «قال عمر لعبد الرحمان بن عوف : (ألم تجد

فيما أنزل علينا أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة ؟ فإنا لا نجدها) . قال : «أسقطت فيما أسقط من القرآن...».

السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن

ج 2، ص 25.

المنهج الانتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي

المنصف بن عبد الجليل

1-قد لا نبالغ إذا رأينا في دراسة الفكر الإسلامي الحديث ما يعين على فهم :

أ ـ تمثل الضمير الإسلامي الحديث لموروثه الديني والثقافي ووجه توظيفه في الإجابة عن القضايا الحادثة؛

ب ـ سلوكات الأجسام الاجتماعية الإسلامية ؛

ج ـ بنية «الدولة» الإسلامية ؛

د ـ فلسفة التشريعات وما تحميه من سلطة في تلك البلاد ؛

ه ـ المشاريع النهضوية المستقبلية التي ينادي بها الإسلاميون حيثما كانوا (1).

- لذا احتاج الباحث في المجتمع الإسلامي إلى الإجابة عن سؤالين مهمين أولهما : من أي أصل مشكلي يمكن البدء في نقد الفكر الإسلامي الحديث ؟
ثانيهما : بأي منهج يفضل دراسة ذلك الأصل ثم نقد ذلك الفكر ؟

نجيب عن السؤال الأول في غير ما تردد بأن الأصل المشكلي هو المصادر الأولى التي استلهم منها الفكر الإسلامي رؤاه المتمايزة . تلك المصادر هي التي قصدناها بـ «النص الإسلامي» وبه نعني بدء نصوص الوحي و«الشبيهة بها» ، وسنبين لاحقا حدود هذه المصطلحات .

أما الإجابة عن السؤال الثاني فأشد تعقدا وأدق خطرا ، وذلك لأن المنهج هو الآلة التي يشرّح بها المحلل جسم النص ، إلا أن تلك الآلة إنما هي جماع عدد المفاهيم والمتصورات التي تخبر بدورها عن فهم مبدئي للظاهرة التي تؤطر النص من حيث طبيعتها وحركتها ووظيفتها ... حتى إنه لا مهرب من أن يبنى كل منهج على أصل معرفي هو أصل الجدل بين

أصحاب المدارس والمذاهب قبل الخوض في طرق التحليل والنتائج .

2 ـ بأي منهج إذن يحسن أن نباشر «النص الإسلامي» فنتتبع قضاياه المشكلية استكشافا لـ«طبقات» المقالات التي أسست عليه ؟

لسنا نخفي تقديرنا للجهود التي قدمها بعض المستشرقين ونخبة من أهل هذا الدين في تحقيق مادة تلك النصوص الأولى (2) ؛ ولسنا نخفي أيضا احترازنا إزاء ما بلغته نتائج بعض الباحثين من التشكيك الكامل إلى حد الطعن في صحة ما أثبت أنه نص قرآني ؛ أو وثائق تعود إلى صدر الإسلام أو إلى ماقبله ؛ مثلما جاء في أعمال«كرون»و «مايكل كوك»(Crone ; Cook)(3) .

ـ وقد ذهب الدارسون في نقدهم لمصادر الفكر الإسلامي الأولى مذاهب منهجية شتى ؛ منها المقاربة المقارنية ـ الدينية ؛ ومنها المقاربة الفلولوجية ؛ ومنها المقاربة التاريخانية ؛ ومنها أيضا المقاربة التمجيدية... إلا أن هذه المناهج لم تخل في غالب الحال من الفرضيات الأيديولوجية حتى إن عملا مثل ما قدم

«هنري لامنس» (Henri Lammens) لا يعدو أن يكـون تزويرا للتاريخ (4) .

إن ما ندعو إليه في الفقرات اللاحقة هو :

أ ـ مراجعة أصول مصادر الفكر الإسلامي الأولى ؛

ب ـ تفكيك تلك النصوص من النسق الذي ركبها فيـه الضمير الإسلامي أو الإستشراقي ؛ وذلك :

ج ـ بوصلها بالحدث التـاريخي ؛ والمحيـط الجغـرافي والنظام الاجتماعي ـ الثقافي والذهنية السائدة وقتها ؛ أي لا بـد من تفكيك النص الـديني في إطـار كـل الملابسات العمرانية التي يمثل هو بدوره جانبا منهـا؛ حتى إذا كان ذلك:

د ـ ظهـر النص الإسـلامي إجـابـة عن أسئلـة شتى طرحتها الثقافة في المجتمع العربي ـ الإسـلامي الأول وذلك في بنيته السيميائية والأسلوبية معا . عندها فقط تتحول مصادر الفكر الإسـلامي إلى «نص ـ مشروع» بعد أن عدها الضمير الجمعي «نصا» وحسب.

إنّ المنهج الذي ندعـو إلى تطبيقـه في دراسـة مصـادر الـفـكـر الإسـلامـي الأولى إذن هـو المـنـهـج الأنثروبولوجي(5) ؛ ولكن دون ذلك عوائق جمـة نحن واعون بها .

3 ـ لعلنا نجد في تحديدنا لمصطلحي «النص الإسلامي» والمنهج الأنثروبولوجي قا يبرر نشأة هذه العوائق واستبدادها أحيانا .

نعني بـ «النص الإسلامي» أربعة مصادر ـ أصول يكاد الفكر الإسلامي لا يخرج عنها : النص القرآني ؛ والسنة ؛ وتجربة الصحابة ؛ والإجماع (على الإطلاق لا التقييد مبدئيا) . وقد أجملنا هذه المصادر في مصطلح يحتاج إلى شيء من البيان . لسنا نعني بـ «النص» المدونة ؛ فذلك أقرب ما تفيده العبارة . وإنما نقصد ما عناه الشافعي (ت 204 هـ / 819 م) به لما فرع البيان إلى ما جاء «**نصا واستدلالا**» (6) و«النص» في هذا السياق هو الحكم الذي نزل به كلام الله في القرآن أو على لسان نبيه ؛ لا يحمل على غير معنى أو هو «ما لا يحتمل إلا معنى واحدا لا يحتمل التأويل» (7) .

قد يوهم هذا التحديد بأن الإسلاميين لم يختلفوا منذ الخلافة الراشدة ونشأة الفرق في فهم تلك المصادر . وليس هذا صحيحا . وإنما عنينا موقف أولئك الإسلاميين من تلك المصادر ؛ والظن عندنا أنهم وقفوا موقفا واحدا حين اعتبروا أن تلك المصادر

قطعية الدلالة بينة الأحكام والشرائع تلزم السلف ما تنص عليه وتبينه ؛ وإنما الأصل في هذا الاعتبار حمل تلك المصادر على التوقيف وإلحاق مثل أحكام السنة وعمل الصحابة وإجماع «الأمة» بنصوص الوحي (8). والواقع ـ في نظرنا ـ أن الفكر الإسلامي قد لبّس النص الموحى بالمحدث الثقافي لأن للثقافي سيادة تحتاج إلى شرعية ملزمة .

إنّ هذه القضية هامة لأنّها تتنزّل في إطار أعمّ هو محاورة النصّ الدّينيّ للثقافيّ وهي مسألة يعين على حلّها بعض العلوم الإنسانية وخاصة منها علم الأنثروبولوجيا الثقافية ـ إن عدّ علما ـ .

ماذا نعني إذن بالمنهج الأنثروبولوجي ؟ قد لا يختلف من أهل هذا العلم إثنان على «أنّ الأنثروبولوجيا تشكل [إجمالا] منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب ؛ وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر ؛ ومن ثمّ يكون لديها القدرة على استقراء أنماط الحياة المستقبلية». (9) إلاّ أنّ هذا التعريف الفضفاض يحتاج

إلى بعض الضبط عند البحث في الظاهرة الدينية عموما والإسلامية خصوصا لأنّنا نطرق عندئذ بابا أخصّ يطلق عليه أهل الاختصاص مصطلح« الأنثروبولوجيا الدينية» . وتقدر هذه :

(أ) أن الظاهرة الدينية أو الممارسة الدينية حدث ثقافي؛

(ب) جاءت لتجيب عن أسئلة ما انفكّ المحيط يطرحها على الإنسان ؛

(ج) فتنتظم لذلك داخل إنساق الإجابات الأخرى بنظام لها خاصّ ؛ (د) لتؤدّي وظيفتها المجتمعية والأديولوجية معا ، (هـ) وبهذا التصوّر تصبح مسألة تأويل النصوص قضيّة شائكة دقيقة ؛ ليس لأنّ المؤوّل أو حتى المفسّر يعمل بآلته العمرانية ولكن لأنّ الملفوظ في النصّ الديني جزء من العقد الثقافي الذي يؤوي أهل التكليف ؛ ولا يخفى أنّ هؤلاء هم الذين يرتّبون ذلك العقد بما يقتضيه البحث عن التوازن والاستمرار . لهذا السبب احتاج الباحث إلى التأنّي في دراسة سيميائية النص الدّيني.

كيف الإفادة من هذا المنهج في دراسة «النصّ الإسلامي» ؟ وما هي العوائق التي قد تحول دون ذلك؟

4 ـ إشكالية النصّ القرآني . (10)

نحن واعون بحدّة لفظة «إشكالية» في هذا السياق وذلك لإنها تعرض لموقفين اثنين هما ـ في نظرنا ـ من العوائق التي أشرنا إليها آنفا :

أوّلهما : موقف أهل التسليم والإيمان ؛ وهو موقف يقتضي بذل الجهد في الدفاع عن النصّ القرآني والتمجيد لكلّ سلطة تمحّضت لهذا الغرض ولئن بدا هذا الموقف مشروعا على الأصل ؛ فإنه لا حجّة في تلبيس الدفاع عن فهم ما للنصّ القرآني بالدّفاع عن الإسلام عموما وإنكار مقالات المخالف من أهل الإسلام ؛ سيما وأنه لا يمكن الحديث عن **نص ـ كما ـ نزل** . والظّن عندنا أنّ الإسلام ؛ (عقيدة وثقافة وحضارة) لا يمكن أن تمثّله فرقة واحدة أو مذهب واحد ؛ إنّما الإسلام الحيّ هو جماع مقالات الإسلامين ؛ فإذا تصدّرت مقالة غيرها فلا بدّ أن تكون الإجابة الأوفق عن سؤال التوازن والاستمرار في المجتمع الذي برزت فيه ؛ ثم لا يخفى دور السلطة السياسية في تسويد المقالة (مثال : محنة ابن حنبل ثم سيادة الأشعريّة ؛ ومثل ذلك يمكن قوله في الخوارج بالمغرب ...) يجب الانتباه حينئذ إلى دور الذاكرة

الجمعية والضمير الجمعي والخيال الجمعي في تحويل المقالة أو المذهب من حجمه الفرقيّ إلى سلطة أنفذ تتولىّ الدّفاع عن الإسلام . إنّ موقف التمجيد يعود إذن إلى كلّ تلك «الأصوات» (voices) التي حللها «كرابانزانو» (V. CRAPANZANO) وهي «الذات» و«الثالث» و«الرّغبة» (11).

إلاّ أن هذا الموقف لا يختلف عن الموقف الثاني ؛ وهو أيضا عائق : ثانيهما : موقف أهل الطعن في موثوقية القرآن من أهل الاستشراق الدّعاة وغيرهم .

يروم هذا الفريق التشكيك في الأصل الذي تقوم عليه الذات الإسلامية عموما والعربية ـ الإسلامية خصوصا وبه تقوّم حضارتها وتستشرف مستقبلها وفي هذا إجحاف محرج . بل ما من شكّ في أنّ دراسات قرآنية لـ «وانسبروف» (WANSBROUGH) تعتبر عملا نابيا علميّا ؛ وكذا القول في دراسة «كرون» و«كوك» (12) على ما توهم به من جديّة فائقة . والرأي أن مثل هذه الأعمال تمنع الإفادة من البحث العلمي ، لأنّنا لا نريده بحثا «يضعه كفّار إلى شيعتهم»(13) .

ولسنا نودّ تعميم هذا الحكم بين عامّة

المستشرقين؛ فأمثال «هانس كونغ» (Hans küng) (14) رغم التزامه الدينيّ ، و«يوسف فان إس» (15) Joseph Van Ess) وقبلهما «شتروطمان» (Strothmann) (16) و«إفانوف» (Ivanow) (17) ينهضون دليلا على عكس الرّأي .

والمهمّ أنّ موقفي أهل التمجيد وأهل الطعن في موثوقية النصّ القرآني معا لا يصلحان أن يكونا مدخلا لدراسة النصّ القرآني ؛ لأنّه نصّ مشكليّ تحتاج معالجته إلى أناة وصبر كبيرين ؛ وفكر نقديّ يخشاه أهل الموقف الأوّل ويلبّسه أهل الموقف الثاني بالأيديولوجيا .

ماذا نريد من دراسة القرآن بمنهج أنثروبولوجي إذن؟ لئن كنّا نطمح إلى فهم كلّ الأسئلة الثقافية التي طرحها المحيط على العربي والتنبيه إلى الإجابات المناسبة في كلّ صيغها (العقائد ؛ الأساطير ؛ النظام الاجتماعي ؛ المصاهرات ؛ نظام الموارثة ؛ علاقة الرجل بالمرأة ؛ نظام العمل ؛ المواسم والأعياد والآحتفالات؛ الممنوع والمباح ...) فنسترشد بذلك كلّه على تشخيص البنية العميقة التي يعمل داخلها العقل العربي -

الإســلامي ؛ لئن كنّا نطمــح إلى تحقيق هــذا المشروع الضـخم ؛ فإنّنا نكتفي هنا بإثـارة ثـلاث مسـائل يعين المنهج الأنثروبولوجي على معالجتها وهي:

أ ـ إجراء اللغة أو ما يسمّيـه د ـ صمـود «التلفـظ» في القرآن.

ب ـ العقيدة الأخرى في القرآن .

ج ـ نظام النصّ القرآني وسلطة التشريـع .

مسألة التلفظ في القـرآن : لا حاجة للتـأكيـد على أهميّة هذا الجانب ؛ فيكفي أن يكون سببـا رئيســا من أسباب التباين بين مقالات الإسلاميين (نقصد خاصـة التأويـل الشيعي الإمـامي والفهم السني ؛ أمّا تـأويـل الغلاة مثل النصيرية والدروز فطريف سوسيولـوجيـا لأنه يبيّـن حدود مطّاطيّة الدّلالة إذا امتلأ التلفظ بهموم القلة المهمّشة ومعاناتها !) ؛ ويكفي أن يكـون أيضـا سببا من أسباب نشأة علم الكلام واتّساع مجـالاتـه . وتزداد هذه الأهميّة إذا قرّر فقهاء المسلمين أن القـرآن كتاب أحكام وتشريع .

إلاّ أنّ التلفظ شيء من العقد اللساني الجمعي (هذا إن لم يكن شيئا من العقد الإجرائي أصـلا) حتى يتمّ

التواصل ؛ وما من شكّ اليوم في أنّ اللسان ظاهرة ثقافية كسبيّة ؛ مهما كابر أهل التوقيف ؛ فيمكن أن نخلص من هذه الملاحظة إلى أن إجراء اللغة عمل مجتمعيّ وظائفي ؛ نعنى أنّه يندرج ضمن ما يحتاجه المتكلّم من سائر اللوازم لتبليغ مسائله الحيوية . ومن تصريف اللّغة وإجرائها ينفذ الباحث إلى كلّ مشاغل الفرد في بعديه الذاتي والجماعي . لهذا السبب لا تقتطع دلالة اللّفظة أو الصورة أو الرّمز أو تداخل صيغ الخطاب ... إلاّ من المحيط الذي احتاجها. فإذا كان هذا كذلك ؛ استقام أمر النظر في العقل العربي ـ الإسلامي من خلال التلفّظ في القرآن ؛ سيما وأنّ بعض أعلام الأنثروبولوجيا اللسانيّة يرون أن اللغة كائن ثقافي حيّ لا يتحول بتغيّر العمران وحسب ؛ وإنما يحدّد عقل المتكلّم فهمه للعالم ومنزلته هو فيه (18) . إنّنا نلحّ على أنّ التلفّظ يبطن ـ في القرآن ـ غرض الجدل والمناظرة والمحاورة ؛ وهذه الأغراض كلّها لا تقوم إلاّ باستحضار حجة الآخر المحاور وذاك جزء من تمثّل بنية عقله . هنا بالذات يظهر التداخل وذاك شكل من أشكال التناصّ (intertextualité) بين التلفّظ في القرآن وإجراء اللغة في المجتمع العربي إبّان الدّعوة الإسلامية.

لهذا وجب الانطلاق من سيميائية التلفّظ عند الإقدام على دراسة أنثروبولوجية للقرآن ؛ دون أن ننسى أنّ إجراء اللغة في هذا النصّ مؤسّس على الجدل .

ترى ماذا يعني أن يكون القرآن نصّا جداليّا ؟

العقيدة الأخرى في القرآن : القرآن نصّ دينيّ . والقرآن نصّ جداليّ أيضا . فلا مناص من البحث في : أ ـ عقائد العرب وأساطيرهم وأديانهم من غير القرآن ما وسع ويمكن أن تكون أدبيات الجدل بين أوائل المسلمين وغيرهم من العرب مدخلا مفيدا (19) مثلما يمكن الانتفاع بأخبار العرب التي دوّنتها الكتب التمجيدية اللاحقة ؛ على أن يتولّى الباحث حفر طبقاتها بأناة وحذر شديدين(20) .

ب ـ عقائد العرب من القرآن لنخلص إلى الإجابة عن سؤالين على الأقلّ : أوّلهما ـ كيف ردّ القرآن هذه العقائد ؟ (المهمّ هنا النفاذ إلى بنية الحجّة) ـ ثانيهما ماذا ذكر القرآن من عقائد العرب ؛ وهل سكت عن بعضها ؛ ولم ؟ فإذا تمّ هذا وسع أن نقلّب مسألة محرجة هي : هل قطع القرآن مع الفكر الدينيّ قبله قطعا معرفيّا ؟ أم هل تراه وظّف شيئا من تلك العقائد حفظا للتواصل ؛ فـ «أسلمها» دون التصريح بأصلها؟

وبعد ؛ ماذا قال القرآن عن اليهوديّة والنصرانيّة والوثنيّة وغيرها من الأديان والعقائد ؟ كانت روايته انتقائية ؛ وليس هذا نابيا فيه فكذا كانت روايته لتاريخ الأمم الغابرة وأخبارها والسبب في هذا اثنان : أوّلهما ـ استنكاف القرآن من نشر تلك العقائد ؛ وهوالذي جاء لنسخها .(21) وثانيهما ـ تأسيس القرآن هذا الاختزال والانتقاء على «المعتبر ـ معروفا» ؛ ومثل هذا يحتاج ـ في الدراسة التي ندعو إليها ـ إلى معاودة نقديّة وتركيب لأنه جزء من الخطاب القرآني . إنّ مثل هذا البحث في الفكر الدينيّ عند العرب قبل الإسلام يخوّل أن نفهم نظام العقيدة التي يقدّمها القرآن وعلّة انتشارها بين جمهور العرب قبلا . وإن صحّ هذا بطل فهم الإسلام مفصولا عن الخطاب الديني السائد وقتها وتقرر بالضرورة إمكان الاستدلال بالقرآن على وظيفة السلوك الديني و«بنية المقدّس» عند العرب .

هكذا ساعدت مسألة «التلفّظ» وقضية العقيدة الأخرى» على تبين رأي نجمله في أن النصّ القرآني لا يفهم إلاّ بالمرجع الثقافي الذي ما انفكّ يحاوره (22) ؛ ولعلّ لهذا المرجع شأنا في نظام النصّ القرآني وجانب التشريع فيه .

النصّ القرآني وسلطة التشريع : شغل «البيان» القدامى (23) والسبب أنّهم وجدوا القرآن نصا مشكليّ النظام معقّد البنية وقد تقرّر عندهم بالضرورة أنّه كتاب أحكام والظاهر أنّه لا تكليف إذا لم يبن الحكم ؛ حتّى إنّ الآمدي (ت. 631 هـ/ 1233 م.) يذهب إلى أنه لا يتصوّر اشتمال القرآن على مشكل أو ما لا معنى له في نفسه كحروف المعجم في أوائل السّور (24) . إنّ مثل هذا الموقف يبحث عن **نسق الدّلالة ودلالة النسق** في النصّ القرآني. وإذا عدّدنا ما عناه القدامى بوجوه البيان من تفسير واستثناء وتخصيص ونسخ ومشكل ومحكم ومطلق ومقيّد ومجمل ومفصّل وقراءات وترتيب السّور والآي ؛ وأسباب النزول ... علمنا أنهم لم يخرجوا هذه الفروع عن قضيّة واحدة هي : ظاهرة تعارض النصوص في القرآن . إنّ دور ما أسموه بـ «علوم القرآن» يتمثّل في الاحتجاج على بيانيّة النصّ القرآني واستكشاف «نظامه الحكميّ» إن صحّ التعبير ؛ والاحتجاج ـ بعلتهم هم ـ على أنّ كلّ ذلك توقيف .

وإذا كان موقف القدامى مقبولا ؛ أيّامهم ؛ فلأنّهم حاوروا المشكلة برؤيتهم ؛ فإنّه لا مناص اليوم من تفكيك إجابتهم والتنبيه إلى المسافة الأنثروبولوجية بين

النص القرآني كما حدّد نهائيا وتفسير الفقهاء وأهل الأصول لنظامه . ولذلك لا بدّ من طرح هذه الأسئلة من جديد :

أ ـ ما هي حدود الفصل بين الوحي والتنزيل ؛ وما أهمّية هذه القضية في التّشريع من النّص القرآني ؟

ب ـ ما هي حدود شرعيّة التشريع من المصحف الإمام وفي أدبيّات الشيعة الإماميّة ـ فيما يروي الكليني (ت . 328 ـ 29 هـ ؟/ 939 ـ 40 م .) حديث عن «مصحف فاطمة» لا شيء فيه من قرآننا؟(25).

ج ـ ما شرعية الفهم الآحادي ؛ وفي النصّ القرآني سبعة أحرف نبّه بعض الباحثين المحدثين إلى أهمّيّتها في التشريع (26).

د ـ إلى أي حدّ يمكن التسليم بأحكام الناسخ والمنسوخ وأدبيات الفقهاء في هذا الموضوع تدلّ على اختلاف شديد بينهم ، وأنّ المسألة مازالت عصيّة وكذا ستبقى؟(27).

هـ ـ ما السلطة التي نرجّح بها حكما على آخر ؛ وفي الآي تردّد بين الإجمال والتخصيص أو الإطلاق والتقييد ... ؟

وكأنّنا نريد ـ في الواقع ـ أن ننتهي إلى سؤال جامع

هو: بأيّ سلطة قرّر السّلف وجه تعالق النّصوص القرآنيّة ونظّموا دلالتها ؟

لسنا ننكر أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة عسيرة. ومع ذلك نجرؤ على المغامرة بتقديم مشروع إجابة تحتاج إلى مزيد من الاختبار . فإشكاليّة الفصل بين الوحي والتنزيل تعني بدء الفصل بين ما يسمّيه أهل الاختصاص «ماوراء اللغة» (métalangue) واللغة المجراة. ويعني تحوّل النصّ القرآني من المستوى الأوّل إلى المستوى الثاني تحوّله إلى التلبّس بمحيط انثروبولوجي منظّم هو محيط بلاد العرب وما فيه من تصوّرات ومفاهيم تبيّن النّظام الثقافي الذي «حاكه العربي حوله (28). ومن هذا المدخل نعاود مسألة التلفظ وهي مسألة وثيقة الصّلة بما يمكن تسميته بـ «المصحف الموازي» الذي ذكره الكليني .

إنّا نكاد نقطع بأنّه لا وجود لنصّ قرآني آخر (29)، ولكنّنا نقرّ مع ذلك بإمكان الحديث عن «مصحف موازٍ» ، حسب التصوّر الشيعي الامامي . ونعني أنّه لا يهمّ وجود نصّين مستقلّين أكثر ممّا يهم وجود تأويلين بمرجعين متمايزين للنص الواحد . والحال أن المرجع في التأويل أوضاع المؤول الثقافية . فليس غريبا بعد

هذا أن تسع القراءات أحوال المحيط المتمايزة (30) .
بهذا كله تتّسع آفاق النص القرآني وتزداد اتساعا بقضية النسخ ، وهي مسألة شائكة تدلّ أدبيتها على معاناة الفقهاء في فهم نسق النص القرآني . بم ترى نعلّ تضخّم عدد الآيات الناسخة والمنسوخة من 36 آية عند السدوسي (ت . 117. /735 م.) الى 198 آية منسوخة عند ابن حزم الأندلسي (ت . 456 / 1063 م) و 249 آية منسوخة عند ابن الجوزي من بعده (ت . 597 هـ /1200 م.) لتصبح مع السيوطي 20 آية منسوخة(31) .

إنّ مثل هذا الاحصاء لا يفيد إذا لم تدرس الآيات ولم يحدّد الجانب الاجتماعي الذي تعنيه . ولهذا نقترح أن تدرس قضيّة الناسخ والمنسوخ دراسة سوسيولوجية تبين تحول التشريع بتغيير أحوال المجتمع . وإذا تم هذا علمنا أن عمل الفقيه وكذلك المشرع ، عمل مجتمعي بالأساس لأنّ المجتمع هو الذي يلحّ على السلطة بأسئلته الحيوية .

والذي نخلص اليه من هذه الاجابة أنّ القرآن يبقى في النهاية «نصا ـ مشروعا» (Texte - projet) ، تتجدّد أحكامه وتشريعاته في اطار مقاصده الكبرى ، كلّما

تجدّدت قضايا المجتمعات الاسـلاميّة وحـاوره «النص الثقافي » . ونعتبر جلّ الأحكام التي استنبطها أهل الفقه والأصول أجابة عن أسئلة أوضاعهم حفظـا للتـوازن والاستمـرار . في هــذا الاطــار نفهم رأي ابن حــزم الأندلسي حين قـال : «فـالتقليـد كلـه حـرام في جميـع الشرائع ، أولها عن آخرها ، من التوحيد والنبوّة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبـادات والاحكام»(32)، حتى وإن كان المقلّد من الصّحابة ، لأنّ من قال : ان الصحابة رضي الله عنهم شهـدوا الـوحي فهم أعلم به» . فانه يلزمهم على هذا أنّ التابعين شهدوا الصحابة فهم أعلم بهم ، فيجب تقليد التـابعين وهكـذا قرنا فقرنا، حتى يبلغ الأمر الينا فيجب تقليدنا، وهـذه صفة دين النصارى في اتّباعهم أساقفتهم»(33) ولننتبه الى أنّه مهما حاول أهل الفقه والشريعـة الاحتجـاج على فهمهم لهذا النص الديني الفـذّ بقـرائن ، مثـل أسبـاب النزول وغيرها ، فانما كانـوا يبحثـون في الـواقـع عن سلطة بها يشرعون لفهمهم ذاك حتى يسود ويسودهم ومن يمثّلـون بــه . ولا أدلّ على ذلك من تــوظيفهم لأسبـاب النـزول التي قـررت لتركّب فهـما لـلآيـات . والواقع أن أسباب النزول تأطير بعديّ للنص القرآني ،

ولا يخفى ما في هذه «البعدية» من عمل للذاكرة الجمعية والضمير الاسلامي .

هل يمكن بعد هذا ، الحديث عن «ثقافية» في النص القرآني ؟ الاجابة : نعم ، ولا ريب ذاك الحيز منه هو الذي نسميه بـ«أنثروبولوجية النص القرآني» وهي ظاهرة تتجلّ خاصة في السلطة التي يقوم بها التشريع من النص القرآني والفهم بدءا .

5 ـ يقرّر أهل الاصول أن أولى تلك السلط هي السنّة . وفي القرآن ما يشير الى ذلك (سورة النساء،59)(34) . ولكن هذه السلطة بدورها مشكلية : لأنّ تركيب تجربة النبي في المدينة يحتاج الى دقّة وحذر شديدين ، اذ يجب الوقوف عند حدود الايديولوجيا في الخبر ، والفصل بين « ما يمكن أن يكون قد كان » تجربة المدينة وما يقدّمه الضمير الجمعي والذاكرة الجمعيّة والخيال الجمعي (35) عند المسلمين منذ زمان السيادة الى عهود الانحطاط (36) . والذي نقترح : أن ندرس تجربة النبي وما نسب اليه من الأحاديث والأخبار من خلال البحث في دلالة النظام الثقافي عند العرب أيام الدعوة : من خلال الأحلاف ونظام القرابة والمصاهرات ونظام

المعاش والسلوك الديني المبلور في العقائد والأساطير والقصص ... فإن أمكن ذلك استطاع الباحث أن يبني تجربة المدينة ويضمن عدم الانزلاق في متاهات الايديولوجيا . وبهذا يتبيّن الجانب السوسيولوجي في تجربة أوائل المسلمين وتوظيف الفقهاء المخصوص لتلك التجربة والأحاديث لتحديد دلالة النص القرآني . والرأى أن فهم القرآن بالسنّة يعني ـ ضرورة ـ فهمه بنص مواز له هو ثقافي عميق التلبّس بعبقرية المجتمع وأحواله. ومهما اعتبر الشافعي السنة كالقرآن (نعتبر هنا المشبّه به أقوى من المشبه ، فكذا السنّة دون القرآن قوة وحجيّة) ، حتى يوهم أحيانا بأنها مثيلته(37) فإنّما ذلك للقول بالتوقيف في السنة .

ولا بدّ هنا من تدبّر أمره : لم منع الرسول أن تدوّن السنة على عهده وأمر بتدوين القرآن ؟ ثم متى كان تدوين السنة وفي أي ظرف وكيف تم ذلك ؟ إن الالتجاء إلى الإخبار عن الرسول كان حاجة مجتمعية تتمثّل في استحضار سلطة مرجعيّة ضمار افتقدها الضمير الاسلامي للبتّ في شرعية وليّ الأمر ولم يكن الفقهاء والعظماء الاّ مدافعين عن ذات الرأى . ويصبح هذا الرأى هاما اذا حسبنا أن السنة (هكذا على

الاطلاق) إنّما هي كما تمثّلها اللاحقون ونظموها وفق حاجتهم، فلا نظنّ بعد هذا أنّ مثل الباحث الباكستاني فضل الرحمان مخطىء تماما في نقده للسنة ، وإن هاجمه الفكر الاسلامي المتعصّب .

6 ـ وتزداد القضية إذا رمنا النظر في المصدر الذي تقرّر منه السنة والأخبار المنسوبة الى الرسول : ذلك المصدر هو الصحابة ، ولا بدّ هنا من معالجة مسائل محرجة ولكنّها أساسية في فهم مصادر التفكير الاسلامي : ولعلّه يحسن إجمال هذه المسائل في الأسئلة التالية :

أ ـ ما هي إشكالية الصحبة والصحابة ؟

ب ـ ما هي أهمّية الصحابة في فهم النص الاسلامي والتشريع الاسلامي ؟

ج ـ متى اكتسب الصحابة حجية ليصبح عملهم أصلا من أصول التشريع عند الكثير من الاسلاميين ؟ قلنا : إنّ هذه الأسئلة محرجة لأنها تقلّب المسلّمات ظهرا لبطن وتجمع على الفصل بين ما يمكن أن ـ يكون ـ حدث وما تتوارثه أجيال المسلمين . وقد شكّله المخيال الجمعي خاصة . وبعد ، فلعلّ أشدّ العوائق في دراسة نقدية لقضية الصحبة والصحابة رفض الضمير

الاسلامي لمثل هذه المسألة وظنّه أنه مهدّد بها !
والواقع أننا نريد عقلنة ذواتنا وفهمنا فهما لا تمجيد
فيه ولا مغالطة ! لذلك ترانا منقادين إلى الاجابة عن
هذه الأسئلة لأنها لا ترسلنا !

ما هي إشكالية الصحبة إذن ؟ الصحبة ملازمة
النبي ما سمح الظرف . ويفترض الفكر الاسلامي من
الصحبة أمورا جمة ستقوم بها حجية الصحابة في
الضمير الاسلامي عموما ، وعند الفقهاء وإخوانهم
الأصوليين خصوصا ، منها : اطلاع الرسول مرافقيه
وملازميه على ما نزل عليه من الوحي قبل غيرهم
(وتلك فضيلة) ، والكشف عن معاني السور المنزلة
وعلمهم بظروف النزول وأسبابه ومعرفته بتطور
الوحي في الأحكام والتشريع (خاصة مسألة الناسخ
والمنسوخ ...) ، الى جانب أنهم قد أوقفوا حياتهم
لخدمة الدعوة . وهنا تطرح قضية الصحبة إشكالية
مزدوجة : مسألة الشهادة من ناحية ، وتوسيع مصدر
التشريع من ناحية أخرى ونعني بالأول : أنّ الصحابة
شهداء على الوحي ومعنى الآيات بحيث لا يحسن
تحوير دلالتها عن مواضعها . ونعني بالثاني أن
الصحابة ملزمون ـ بصفتهم تلك ـ بإنجاز الأوامر

والنواهي ، فيعتبر عملهم ـ مبدئيا ـ إضافة مبينة لأصل الآي.

الاّ أنّنا إذا توغّلنا في البحث قلّ الاقتناع بهذا التبسيط(38). فمثل هذا التصور يفترض إدراك الصحابة لدلالة الآية والخبر المنسوب الى الرسول ... ولا شك أن الإدراك يستوجب الكثير من الشروط التي قد لا تتوفر جميعها أو أغلبها في الصحابي ، سيما وأن النقل كان شفويا ، فللذاكرة والثقافة أثر فيه . ومثل هذا الرأي يلملم عدد الصحابة الذين يعتبرون حجة في نقل الدين (39) . ولنعد الى الكتب الستة الموثوق بها على الأقلّ : ترى لم هؤلاء وحسب أهؤلاء هم جيل الصحابة كلهم ؟ لم وثّقنا هؤلاء بأعيانهم ورددنا غيرهم ؟ ... ويزداد الأمر تعقّدا اذا فارقنا التصور السني الى الرؤية الشيعية لنصطدم بحجية أخرى وصحابة غير الذين رجّحتهم «الجماعة» !

يجب الاجابة عن هذه الأسئلة في غير خوف أو تردد . ويجب التفكير في فرضية بحث مفادها أن مسألة موثوقية الصحابة إنما هي قضية قياسية ، افتراضية، وضعها الوجدان الاسلامي لاحقا ، كما يأتى التنبيه الى ذلك فيما يلي .

هكذا تتعقد إشكالية الصحبة لتتلبس بالمسألة الايديولوجية ، وهي التي انطلقت منذ وفاة الرسول . والمهم أن مسألة الصحبة هي التي رشحت نفرا من أوائل المسلمين ليكونوا مهمين في انجاز الدين وتحديد أحكامه . هذا ما عناه سؤالنا الثاني المتعلق بأهمية الصحابة في فهم النص الديني والتشريع .

قد لانبالغ اذا قلنا : ان كل الدين قد وصلنا عن طريق هؤلاء . وصلنا النص القرآني مثلما وصلتنا السنة لذلك لا مفرّ اليوم من دراسة متأنّية ومعمّقة لوضع الصحابة : الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. إنّ شخصية مثل شخصية عمر مازالت لم تدرس دراسة علميّة تتعالى عن الطرحين السني والشيعيّ ليفهم عمله الواسطيّ في اطاره الصّحيح . وكذا الأمر فيما يخصّ عليّا ... ونعني أنّ مثل هذه الدراسة لا بدّ أن تحيلنا على صفة عمل الفكر الاسلامي فتفهم هذه الشّخصيات حالة جزئية من كلّ أعمّ ... والسّؤال الهامّ الذي نخلص اليه هو : الى أيّ حدّ نقل الصّحابة أحكام الدين وأنجزوها بواسطة أوضاعهم الثقافية وقضاياهم، فوازنوا بين استمرار المصلحة وأحكام الدين ، والإرث الحضاري الذي لا مخلص منه ؟ عندها

يمكن تقديم إجابة أخرى عن زواج المتعة أو القـرن بين الحـج والعمـرة أو التراويـح ، تختلف عن الاجـابتين الايديولوجيتين : السنية والشيعية تتنـزّل إجابتنا في إطار اشكاليـة أعمّ : جـدليـة النّص الـديني ـ و«النص الثقافي» !

مثل هذا الطـرح يسـاعـد على تحـديـد الفترة التي اكتسب فيها الصّحابـة حجيّة ، فعـدّ عملهم أصـلا من أصول التشريع الاسلامي .

لا شكّ أنه يجب البحث في أخبار فضل الصحـابـة التي أفردت لها كتب الحـديث بـابـا خـاصّا (40) مثل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم . (41)

إلاّ أنّـي أريد أن أتوقّف عند حـديث قلّما مـرّ ولم يزعجني ، وأراني أجـده في كـلّ كتب الـدعـوة وخطب الجمعة ، ولا ينفكّ الضمير الاسلامي يردّده في غير مـا اهتمام بخطـورتـه ، وذاك هـو : «انّ خيركم قـرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » قال عمران : فلا أدري أقال رسول اللّه (ص) ، بعد قرنه مرتين أو ثلاثا . «ثم يكون بعدهم قوم يشـهدون ولايستشـهدون ويخونـون ولا يتّمنـون وينـذرون ولا يـوفـون ، ويظهـر فيهم السّمن » . (مسلم ، IV. فضائل الصحابة (باب 52)

عدد الحديث 213 /(2534) ط . 1964 .) ولست أودّ البحث في السند. فلا حاجة عندي به مادمت أودّ تقليب موضوع الحديث أصلا ! والأمر : انّه اذا كانت حال القرن الرابع أو الخامس على ما ورد في الحديث، فما عسى تكون حالي أنا ابن القرن الخامس عشر للهجرة ؟ كيف يمكن أن أضيف الى هذه التجارب الاسلامية الفذّة السابقة تجربتي أنا ، وأحسب العزم فيّ يشدّني الى أمل واسع مديد ؟ أين حقّي في الابداع الاسلامي ؟ أين دوري في التأسيس الجديد بعد الهزائم المتتالية التي تلاحقت عليّ ؟ وفي النهاية هل أنا مصادر لمجرّد أني لاحق ، ولمجرّد أنّي خلف لو خيّرت في الأمر لفضّلت غيره ؟ حاشا أن يكون الاسلام هذا ! وحاش أن يحكم علينا بالخيانة ولمّا نولد .

وإنّما للحديث غاية أخرى : انّه يشرّع لسلطة الصحابة بعد وفاة الرسول أيام الخلاف الشديد الذي تمّ زمن ولاية الأمر وإمارة المؤمنين . ولئن شمل كلّ الصحابة / القرن ، فإنّه في الواقع يسند غرض أهل السلطة منهم ، ويشرع لأعمالهم لتظهر على الإصابة والتوفيق ـ مبدئيا ـ فليس غريبا بعد هذا أن تكون خلافة الأوائل راشدة ، ويهمّ ذاك التشريع فئة أخرى

من الصّحابة : تفرّقت في الأمصار لتكون نـواة النفـوذ السياسي والسلطة الدينيّة حيثما حلّت . (42) وليس أمر هذا الحديث بالذات بمختلف عن أمر حجيّة الصحـابـة عموما ، فالأرجح أن اللاّحقين قد اجتهدوا في إبراز تلك الحجيّة حتّى :

أ ـ يشرّعوا لما حدث بعيد وفاة الرسول ، ويصوّبـوه ،

ب ـ ويوسّعوا أرجاء دلالة النص القرآني ، بالممارسـة الاسلامية التاريخية ، وفي أعمال الصحابة إجابات أوفر عن قضايا المجتمعات الاسـلاميّة الـلاحقـة ، ولمّا بطـل اعتماد الصّحابة مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي بدون تنصيص واستدلال ، احتاج الفكر الاسـلامي الى تأسيس «مفهوم الصحبة» وحجّـية الصحابة .

وعندئذ تتّضح أهمية العمل الـذي أنجـزه الضمير الاسلامي : لقد حـوّل الـوضعيّ التـاريخيّ مقـدسـا ، فنمذج تجربة الصحابة وعدّها سلطـة بهـا يتمّ للقـرآن بيانه لأنّ الصحابة هم نقلة الـدين ولأنـه لا يجـوز في العقل أن يخالف عمل الصّحابي مقاصد الدين وأركانه. ولكنّ عمـل الصحـابي وأقـوالـه ... أثـارت الكثير من القضايا ، فكأنّ تجربة الصحابة و«بيـانهم» لم يعتبرا الا اذا ناسبـا نصّا (ويجب) أو دخـلا في مفهـوم آخـر

سيتحوّل بدوره الى أصل من أصول التشريع ، ومصدر من مصادر الفكر الاسلامي الأولى : هو الاجماع .

7 ـ الاجماع :

يمكن معالجة مسألة الإجماع منْ خلال سؤالين اثنين يتعلق الأوّل بإشكالية الاجماع انثروبولوجيا ، ويهمّ الثاني زمن إستواء الاجماع سلطة سائدة في التشريع خصوصا .

تتحدّد اشكالية الاجماع من خلال حيرة الفقهاء والأصوليين عند تعريف الاجماع (...) ويتيح لنا ذلك أن نسأل : من أهل الاجماع ؟ وفيم الاجماع ؟ ولم الاجماع أو متى يكون ؟ وما المقصود «بالأمّة» إذا أسّس الفقهاء أصل الإجماع على حديث منسوب الى الرسول : إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة (أخرجه ابن ماجه ـ فتن 8 ، الدارمي فتن 1) ، وعلى آخر يأمر فيه الرسول بلزوم الجماعة (43) .

تفيد كلّ هذه الأسئلة معنى هامًّا هي اشكاليّة الإجماع: ذاك أنّ الإجماع هو «سلطة بشريّة» تقرّر بموجبها حجيّة النص المقدّس أو المُعَبِّرِ كَةُ . ومهما تراءت لنا شدّة ابن حزم (ت . 456 ه/ 1063 م .) في تقرير معنى الاجماع ، ودونه الشافعيّ قبله ، فإن

اجماع الصحابة أو عامة الناس على الخبر المنسوب الى الرسول ، لا يخرج عن دلالته التي بينّا آنفا . واذا قرّرنا ذلك ، اعتبرنا الإجماع أصلا ثقافيا مباينا للتوقيف . (44)

على أنّه لا معنى لاعتبار الاجماع (على الإطلاق) إجماع الصّحابة وحسب فمعنى الاجماع هنا الشهادة على النّص . وكذا اعتبر اجماع أهل المدينة عند بعض الفقهاء حتى عدّ الاجماع الحق وما دونه لا وجه له .

ونحسب أن اشكالية الاجماع لا تتجلى ما لم يقترن هذا الأصل بالاجتهاد وذاك ما قرّره أحد الأصوليين مثل سيف الدين الآمدي (ت . 631 هـ / 1233م) حين قال ـ عن صواب في نظرنا ـ «الاجماع عبارة عن اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمّة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع» (ج 1 . 196 ، س 3) ، ويعتبر أنّ سبيل المؤمنين الذي كلّفنا الله (النساء 4 : 115) باتباعه عندما أمرنا بلزوم الجماعة إنّما هو سبيل «أهل الحلّ والعقد في أي عصر اتّفق» (الاحكام . 1/201. س 8) .

واذا تقرّر هذا ، ما شرعية التكْفير بالاجماع ؟

اذا كان اجماع الصحابة مظهرا من مظاهر تمثّلهم

لأوضاعهم ، وصيغة من صيغ الإجابة عن قضاياهم برؤيتهم التي فضّلوها على غيرها ، فانّ إجماع أهل الحلّ والعقد ـ على حدّ تأويل الآمدي ـ يجذّر العمل الاسلامي في ملابسات التاريخ ، ولا يرتدّ به الى وهم الذاكرة . انّ هذا الاجماع هو : جملة قضايا المجتمع ، ومعاناة أهل العلم في الظفر بالحلّ ولكن ... هؤلاء العلماء مثبتون في نسق إجتماعيّ ـ سياسيّ ـ اقتصاديّ لا بدّ من البحث فيه لإدراك المسلمات التي قامت عليها آراؤهم والوجه الذي به تمّ إجماعهم ، والغرض الذي يبغون تحقيقه يجب هنا الانتباه إلى علاقة العالم بالسلطة من ناحية وعلاقة المصر حيث تمّ الإجماع بالسلطة المركزية بحيث تتجلّى قضايا الأطراف ومسائل المركز .

والمهم أنّ «الإجماع» خاضع إلى بنية الفكر التي يقرّرها نسق الثقافة في مجتمع من المجتمعات العربية الاسلامية . وإذا تبيّنا هذا ، علمنا أهمية بعض الأفكار التي قرّرها بعض الأصوليين مثل تحديد دلالة بعض النصوص القرآنية بالإجماع ، ونسخ الآية بالسنة والإجماع وتفصيل مجمل القرآن بالإجماع ... فإذا الرأي والعقل أصل الفهم ، والرأي أو العقل عندنا غير

معلّق وانّما هو نسق ثقافي يجري على التواضع. فاذا صحّ عندنا هذا ، علمنا أنّ حجيّة الاجماع لم يتقرّر الاّ لاحقا ، عندما احتاج الحكم بالرأى الى سند يضمن سلطته ويحمي سيادته : تلك كانت وظيفة الاجماع .

ماذا عن اجماع جميع الأمّة ؟ لا شكّ عندنا أنّ ذلك مفهوم وهميّ ، لأنه لم يحدث أبدا ! قد نجد اجماع علماء المصر الواحد والزّمن الواحد ... أمّا اجماع الأمّة بمثل هذا الاطلاق فيظلّ من المتصوّرات التي يحرص على نشرها المخيال الجمعي تحت سلطة الضمير الاسلامي الجمعي أيضا . لسنا نشكّ بعد هذا العرض في أنّ الاجماع يمثّل أصلا ثقافيا ، وكذلك مفهوم الصّحبة وتأصيل عمل الصحابة ، بل تمتد الظاهرة الثقافية الى السنّة ، لتشمل القرآن في مسألة «التلفظ» و «العقيدة الأخرى» وسلطة التشريع ، ونقصد من هذا كلّه أنه لا سبيل الى فهم مصادر الفكر الاسلامي الأولى الاّ بتفكيك النسق الأنثروبولوجي الذي انتظم داخله العربي ـ المسلم ، وغيره من الأجناس الأخرى لاحقا... وبعد ، هل فرّطنا في القرآن والسنّة ... بمثل هذا التصوّر؟الاجابة : لا . إنّنا نؤكّد ـ على العكس من ذلك ـ أنّنا عَقْلَنّا فهم النّص الاسلامي ، واعتبرنا ـ كما اعتبر

سيف الدين الآمدي ـ أنّ قوله تعالى : «ما فرّطنا في الكتاب من شيء » (الأنعام : VI : 38) ليس «المراد به بيان كلّ شيء ، فإنما نعلم عدم اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الأحكام الشرعية (45) وبتقدير أن يكون المراد به بيان كلّ شيء ، لكن لا بطريق الصريح بل بمعنى أنّه أصل لبيان كلّ شيء» (IV / 38 . الفقرة 1) .

ماذا يعني أن يكون القرآن أصلا للبيان ؟ يعني ذلك أنه «نص ـ مشروع» كما أسلفنا .. آلة استثماره العقل العامل بمرجعه الثقافي المتلبّس به ، .. لهذا السبب كان ذلك الأصل في خطابه الى عامّة المتقبّلين موصولا بواقعهم المجتمعي ، فاحتجنا بالضرورة ، الى المنهج الانثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الاسلامي الأولى .

انّ هذا المنهج يمكّن من :

1) تفكيك نظام الأحداث التاريخية ،

2) فهم المنطق الذي صاغه فيه غيرنا من السابقين ،

3) تركيب هذه الأحداث ثانية وفق قضايانا وأسئلتنا الحضارية المختلفة . فاذا تمّ هذا كله علمنا علم اليقين

4) أنّ للانسان الكائن الثقافي العامل أثرا في كلّ ما

يحوك حوله، ومن ذلك فهمه لتراثه عموما وتوظيفه له.

انّ مثل هذا المنهج أيضا يفضح سلطة الايديولوجيا ، ويساعد على استحضار الماضي حتى وان كنا نعلم ـ كما نبّهنا الى ذلك ويليام ماكسويل ـ أنّنا «في حديثنا عن الماضي ، نكذب مع كل نفس يصّاعد منّا»(46) أو كما قال هارولد بنتر ـ عن صواب ـ : «ان الماضي هو ما تذكره ، بل ما تتخيّل أنّك تذكره ، بل ما تقنع نفسك بأنّك تذكره بل ما تزعم أنّك تذكره (47) .

فاذا صحّ هذا عندنا ، احتجنا الى معاودة النظر في مشروع أكبر أحمد ، الباحث الباكستاني (48) والتّثبت من مفهوم «الانتروبولوجيا الإسلامية» (Islamic anthro-pology) لإحكام توظيف هذا العلم توظيفا لا تعيقه الايديولوجيا... وكذا الأمر في مفهوم أشمل ساهم في بلورته باحثون معاصرون كثر منهم فضل الرحمان ، والفاروقي ، وغيرهما وهو أسلمة المعرفة فلا نولي حاضرنا أدبارنا ولا نمشي ظهريّا وبنا تلفّت الفزع الى من ولّى عسى أن يعود ولا حيلة ! (49)

الهوامش

(1) تتباين الرؤى النهضويّة . قارن بين رؤية الاسلاميين بالولايات المتحدة ، و«النموذج الاسلامي التونسيّ» ، والاخوان المسلمين بمصر . راجع مثلا :

a) **Islam : source and Purpose of knowledge edited by I.I.I.T, VSA 1988**
b) **Toward Islamization of knowledge,** edited by International Institute of Islamic Thought (I.I.I.T) Herendon (U.S.A.) , 1988 ,
c) Malcolm x, **Malcolm x speaks,** Grosse Press, New York 19 th ed 1982 ;
d) Akbar, Ahmed, **Discovering Islam : Making sense of Muslim History and Society** . New York, 1988.
e) M. Ben Abdeljelil, «Immigrant Islam» or «the Second Interpretation of the Self» . Paper presented at Joseph J. Malone Program in Arab and Islamic studies meeting - Tunis , June 16, 1988.
f) Bruno Etienne, **L'Islamisme radical**, Hachette, Paris, 1987 ; en particulier chap . VII, IX.
g) François Burget , **L'Islamisme au Maghreb,** ed. Karthala Paris, 1988.

احميدة النيفر ، «النموذج الاسلامي التونسي» ، مجلة 15 ـ 21 العدد 18 (فيفري 1989) . ص ص 14 ـ 17 ، «القوميون الاسلاميون» و«تقرير شخصي إثر رحلة عمل ميداني بدمشق» (صائفة 1988) .

(2) نعني مثلا أعمال المدرسة الالمانية التي تكاد تكون متخصّصة في تحقيق النصوص القديمة دون أن ننسى شيوخ المدرسة الفرنسية أمثال بلاشير وبلاّ وماسنيون ، وكذلك نعني أبحاث مثل محمد الطالبي، وفرحات الدشراوي، وأحمد شاكر، واحسان عباس وأحمد أمين وغيرهم ...

(3) راجع : Patricia Crone et Michael Cook, **Haçarism, the Making of the Islamic World**. Cambridge University Press, NY 1977.

(4) راجع مثلا: H. Lammens,
- " Le Triumvirat Abou Bakr, Omar et Abou Obaida," in **Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth,** IV, PP. 113-44.
- " La République marchande de la Mecque vers L'an 500 de notre ère". in **Bulletin de l'Institut égyptien,** 1910, PP 23-54.
- " Le Califat de yazid Ier" in **Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth,** IV-V.

- "Ziad ibn Abihi, vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia Ier." in la **Revista degli studi orientali, IV. 1-139.**
- Fatima et les filles de Mahomet, **Notes critiques pour l'étude de la Sira,** Rome 1912.

(5) في العبارة شيء من الإجمال لا يناسب تباين المدارس الأنثروبولوجية . وإنّما نرمي الى الاهتمام بالاصول التي تشترك فيها تلك المدارس . ولا شك في أنّ الافادة من أطروحات تلك المدارس الأنثروبولوجية أمر لا غنى عنه اليوم . ننبّه الى : «الاتجاه التاريخي» / التجزيئي مع اليوت سميث ، و«المدرسة البنائية ـ الوظيفية» مع مالينوفلسكي ورالاكليف براون ، والاتجاه التاريخي ـ النفسي مع روث بيندكت ، والأنثروبولوجيا الجديدة (حسب عبارة ايزيك وولف ومن أهم اتجاهاته : البنائية الفرنسية مع كلودلفي شرّوس ، والانتوغرافيا الجديدة ، وما ينادي به الان كليفورد قيرتز في «الأنثروبولوجيا الرمزية» Symbolic anthropology (راجع . د . حسين فهيم «قصة الانثروبولوجيا» ـ فصول في تاريخ علم الانسان . عالم المعرفة عدد 98 . الكويت 1986، الفصل الخامس ومواليه ص ص 149 ـ 243 .

(6) الشافعي ، الرسالة تحقيق أحمد شاكر ط . 2 القاهرة 1979 ، الفقرة 46 ، ص 19 .

(7) الجرجاني ، التعريفات . مادّة : النصّ .

(8) نعني بنصوص الوحي القرآن ، وما تنزّل من السنة منزلته مثل «لا وصيّة لوارث» وإن أنكر الشافعي أن تنسخ السنة القرآن والقرآن السنة ، ولا يهمل هنا اختلاف علماء المسلمين في حمل السنة على التوقيف والوحي .

(9) د. حسين فهيم ، قصة الأنثروبولوجيا (المرجع المذكور) ص 18 ـ 19 .

(10) أشار القدامى الى هذه المسألة عند النظر فيما أسموه بعلوم القرآن ، وقد تجلّت جوانب المسألة في اتجاهين مختلفين : اتجاه تمجيدي احتجاجي لم يجرؤ فيه العقل الإسلامي على النقد . واتجاه كلامي بذل فيه المعتزلة كلّ آلة وحيلة ، وهو اتجاه أقل ما يقال فيه انه اتجاه ثيولوجي ـ وجرؤ بعض المحدثين اليوم على معاودة المسألة .

راجع خاصّة : و . بلاشير .

ومحمد أركون في كتابه **Lectures du Coran:**

وعبد المجيد الشرفي «علوم القرآن» درس قدم الى طلبة التبريز قسم اللغة العربية سنة 1989 .

(11) راجع V. Crapanzano, **the self, the third, and Desire, in Psychological theories of the self** . edited by Benjamin Lee. Plenum Press. NY. 1979 PP.179-206.

(12) **Hagarism** (Op. Cit)

(13) **Hagarism, p. VIII (This book is written by infidels for infidels...)**

(14) راجع Hans Küng, **Le Christianisme et les religions du monde, Islam, hindouisme.** ed. Seuil. 1986.

(15) Joseph Van Ess, "Muhammad et le Coran : prophétie et révélation", "sunnites et chi'ites: Etat, droit et Culte" ; "Conception de Dieu et mystique musulmane, conception de l'homme et la société" ; in Hans Küng (op. cit).
- "Das al-Irjà" in - **Arabica** N° 21- 1 Fevrier 1974.
- "les Quadirites et la Ghaylàniya de Yazid III". **Studia Islamica** N° 31 1970.
- **Some Fragments of the mu'àradat al-Qur'àn attribuated to Ibn al-Mugaffa'**, Beyrouth 1986.

(16) راجع مثلا : تحقيقه كثير من النصوص منها : «سبيل راحة الارواح ودليل السرور والافراح الى فالق الاصباح المعروف بمجموع الاعياد» لابي سعيد ميمون بن القاسم، الطبراني. في «مجلة الاسلام» **(Der Islam)** المجلد 27 ـ همبورغ 1943 ـ 1944ص ص 8 ـ 273

(17) راجع ، Ivanow , **A creed of the Fatimids,** Qayyimah Press, Bombay 1936 ; **the alleged founder of ismailism,** Bombay, 1946 ;

Ismaili Literature, A Bibliographical Survey, A -15 Teheran, **1963.**

(18) راجع خاصّة: E. Sapir : **Le langage: Introduction à l'étude de la parole.** Traduction S.M. guillemin. Paris, Paillot 1953 ; aussi du même : **Linguistique.** Traduction Jean-Elie. Boltanski , Nicolle Sculé - Susbielles. Paris. éd. de Minuit 1968 (Collection le sens commun).

(19) ننبّه الى انّ تفسير الطبري يعجّ بهذه الإشارات. ويحسن الاهتمام بها لفهم :

1 ـ اطار الجدل العقائدي بين المسلمين وابناء العقائد الاخرى ،

2 ـ موضوع ذاك الجدل ،

3 ـ وحجّة المتجادلين مصادر وبناء ! مثل هذا الجدل مصدر فذّ لفهم عقائد العرب قبل الاسلام ، وعقليتهم الدينيّة على عهد الدّعوة الجديدة .

(20) يمكن الافادة مثلا من : ابن الكلبي ، كتاب الأصنام تحقيق أحمد زكي ـ القاهرة 1924 ، ابن منبّه ، كتاب التيجان ط احمد رياد ابو الوليد الازرقي، أخبار مكة (تحقيق ملحسن، ط 5 ، مكة 1988) . السمهودي ، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى تحقيق محمّد عبد الحميد ط 3 ، بيروت 1981 ، الثعلبي ، قصص الانبياء ط 4 بيروت 1985) ، الكسائي ، قصص الانبياء (تحقيق اسينبرغ ليدن 1922) ، مثلما يمكن استثمار الابواب الخاصّة بالعرب قبل الاسلام في كتب المؤرّخين أمثال الطبري وابن الاثير ، والمسعودي ، وابن خلدون وغيرهم ... وفي كتب المفسّرين شتيت من الاشارات مفيدة للغاية.

(21) راجع خبر ضيق الرّسول عندما رأى صحيفة غير قرانيّة بيد بعض المسلمين ، ونهيه عن النّظر في مثلها .

(22) لا شكّ انّ في النّصّ القرآني صدى لمحاورة النّاس للرّسول وكذا كان الوحي ملبّيا أحيانا لمساءلة المسلمين وغيرهم من أهل الملل الأخرى . مثلا ، مسألة الرّوح ، وامر ابن أم مكتوم ، والصّلاة على الكافر ، وأسرى بدر ... والامثلة كثيرة في السيرة .

(23) راجع مثلا ، الشافعي ، الرّسالة . تحقيق أحمد شاكر . ط 2 . القاهرة 1979 . ص ص 21 ـ 53 . ابن حزم ، الاحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر ط 1 . بيروت 1980 ، ص ص : 80ـ95 سيف الدّين الامدي ، الاحكام في أصول الأحكام ، تحقيق عبد الرزاق عفيفي ط 2 بيروت 1402 هـ ، III ص ص 25 ـ 51.

(24) راجع الآمدي . المصدر المذكور ، I ص 167 .

(25) « ... ثمّ قال : وانّ عندنا لمصحف فاطمة ، وما يدريهم ما مصحف فاطمة (ع) ؟ قال : قلت وما مصحف فاطمة (ع) ؟ قال : مصحف فيه مثل قرانكم هذا ثلاث مرّات ، والله ما فيه من قرانكم حرف واحد . قال : قلت : هذا والله العلم ! » ـ الكليني ، أصول كافي . ط . طهران . د.ت. ع I ص 346. .

(26) راجع D.S Powers, "The Islamic Law of Inheritance". Reconsidered, "A new Reading of Q :IV, 12B." In **studia Islamica**, Lv, pp, 61 - 94.

وقد نقده محمّد اركون . واستثمره نتائجه انثروبولوجيا . راجع محمّد اركون «الاسلام والتاريخ والحداثة» . الوحدة، السّنة 5 ، العدد 52 ، كانون II ، 1989 ترجمة هاشم صالح ـ الفقرة 21 ـ 24 الخامسة والسّادسة ص 21 ـ 24 .

(27) اختلاف الفقهاء والإصوليين في الناسخ والمنسوخ امر لافت للنّظر . ويمكن اجماله في أعمال الأعلام التالين :

السدوسي (ت . 117 هـ) : الآيات المنسوخة (1 . م) 36 ، ابن حزم ، (ابو عبد الله محمّد بن حمد) (ت . 320 هـ) :أ . م . 198 . ابن سلامة (ت .410 هـ) : ا . م . 237 ، ابن الجوزي (ت . 597 هـ) : أ. م . 249 ، السيوطي (ت . 911 هـ) : أ. م. 20.

وقد يزداد الامر تعقّدا اذا قلّبنا المصادر الشيعيّة وما دونها . لذا بطل اطلاق القول بالتّوقيف في الناسخ والمنسوخ ، وصحّ النظر في سوسيولوجية عمل الفقهاء في تحديد الناسخ والمنسوخ ، وندعو هنا الى النظر في أحوال المجتمعات الاسلاميّة وموضوع الاسئلة التي طرحتها في كلّ عهد مرّت به ، حتّى كانت الاحكام بالناسخ والمنسوخ مثلا ، جزءا من الاجابة الممكنة الى جانب اجابات اخرى من مداخل غير النّسخ . بهذه المقاربة تتّضح اهميّة انثروبولوجيا النّسخ .

(28) هذه العبارة لماكس فيبر **(Max Weber)** ذكرها كليفورد قيرورتز **(Glifford Geertez)** في تعريفه للثقافة . راجع كتابه «تأويل الثقافات» **Interpretation of Cultures N.Y, 1973,** **P.5.**

(29) نكاد نقطع بذلك ، لأنّه لو وجد نصّ غير ما بايدينا لظهر الكثير منه في الجدل العقائدي الشيعي ـ السّني، ولكن الشيعة لم تعتمد ـ فيما اعلم ـ الاّ النّص العثماني فيما ذهبت إليه من الرّدود والمناظرات ، ولكنّها على العكس من ذلك ، اعتمدت نصوصا من الحديث ، غير التي يحتجّ بها اهل الحديث والجماعة (اهل السّنة) واجتهدت في استثمار مرويات جمّة تسندها إلى الائمة وخاصّة منهم الباقر والصادق والرضاء ومرويات الكليني والشيخ المفيد وابن بابوية القمي ، والمجلي مؤخّرا ، شاهد على رأينا.

واذا قلنا هذا ، فانّنا ننبّه الى وجود بعض النّصوص المعتبرة مقدّسة ومنافسة بالضرورة للنّص القرآني . نقصد ما نشره سليمان الأدني محدّثا عن أسرار الديانة النصيرية، وفيه السّور النصيرية ، واذا طعن النصيريّة في عدالة الأدني هنا ، وقتلوه جزاء ، فإنّ في مجموع الاعياد

للطبراني صدى لهذه السّور التي نشرها المستشرق رينيه ديسّو (René Dussaud) في كتابه «تاريخ النّصيريّة وديانتهم» (Histoire et Religion des Nosairis) Paris 1900 - pp. 162- 198.

راجع : سليمان الأذني : الباكورة السليمانيّة في كشف أسرار الدّيانة النّصيريّة ، نشر جماعة التبشير ، بيروت 1863 ، أبو القـاسم الطّبراني ، مجموع الاعياد ، تحقيق شتروطـمان في مجلّة الاسلام (Der Islam) المجلد 27 ـ همبورغ 1943 ـ 1944ص ص 8 ـ 273 .

(30) راجع الهامش 25 واذا كان هذا أمر القراءات ، فحال المتشابـه او المشكـل اوضـح في فتـح النّصّ على تأويل بأوضاع المجتمعات الثقافيّة . وهو ما يبدو في راي السيـوطي حين قـال معـدّدا فوائد المتشابه (!) : «انّه لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلاّ لمذهب واحد ، فكان بصريحة مبطلا لكلّ ما سوى ذلك المذهب ، وذلك ممّا ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النّظـر فيـه والانتفاع به ، فاذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كلّ مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته ، فينظر فيه جميع ارباب المذاهب ، ويجتهد في التّأمل فيه صاحب كلّ مذهب». الإتقان في علوم القرآن ، بيروت . د . ت ، II ص 16ـ17.

(31) راجع الهامش 26 .

(32) راجع ، الإحكام في اصول الاحكام (الطبعة المذكورة سابقا) VI : 150 الفقرة الثانية .

(33) المصدر السّابق ، VI : 90 الفقرة الثانية .

(34) راجع الشافعي ، الرّسالة (ط . المذكورة سابقا) ص 85 ـ 89 .

(35) مصطلح «المخيال» مفهوم استحدثه د. محمّد اركون ، وهو مفيد للغـايـة في نقـد الظـاهـرة الاسلامية . وأمّا مسالة الذاكرة ـ والذاكرة الجمعيّة فهامّة للغايـة للبحث في القضيـة ذاتهـا حـول الذاكرة راجع مثلا .

- Michael M.J. Fischer, "Ethnicity and the post-Modern Arts of Memory " in **writing Culture, the poetics and politics of Ethnography**, edited by James Clifford and Georges. E. Marcus. Univ. of California Press, Berkeley 1986, pp 194-233.
- Stan Mumford, **Reflexivity and Historical Consciousness esp. Reflexivity and memory - Course on Symbolic and Psychological Anthropology**. Princeton 1987.

حول الذّاكرة الجمعية ، انظر :

- Halbwachs, Maurice : "Les cadres sociaux de la mémoire" in **Travaux de l'année sociologique II** Paris 1925.

- Voir aussi Jean Louis le moigne, Daniel Pascot (édit) "Les processus collectifs de mémorisation (mémoire et organisation)" **Actes du Colloque d'Aix-en-Provence.** 1986.

- Voir essentiellement Yves Barel,"Mémoire collective et ruse sociale", p. 922 ; Claude Bruter, "Mémoire collective = Eléments de classification et esquisse de modèles,"P. 30 - 35 ; Joutard, "Tradition arabe et mémoire sélective", p. 78-81 ; Abdelkader Hamdad, "Changement culturel de mémoire collective = la notion de compas socio-culturel", p. 99-105.

(36) لا شكّ انّ عهد الانحطاط مازال مستمرا الى اليوم ، رغم المحاولات الجادة نحو الابداع . ذلك لانّ الفكر العربي ـ الاسلامي مازال مكبّلا بهيمنة السلف على نحو افقده غالب الاحيان الموقف التاريخاني الاستفهامي .

(37) راجع : الشافعي ، الرّسالة ص 85 ـ 86 ثمّ 32 ـ (الفقرة 96 = الحكمة هي السنة في قوله تعالى : «وانزل الله عليك الكتاب والحكمة ، وعلّمك ما لم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيما (النساء : 113)» الاّ انّه يعتبر انّ السنة لا تنسخ القرآن ، ولا ينسخ القرآن السنة ، راجع الرّسالة: الفقرات 311 ـ 343، 572 ـ 574 ، 604 ـ 616 .

(38) لقد أفرد ابن حزم الاندلسي ـ عند ابطاله لأصل التّقليد ـ مقالا نقد فيه عمل الصّحابة نقدا طريفا من فقيه ظاهري مثله ! وذهب إلى أنه قد ثبت عنده «أنّ الصّحابة رضي الله عنهم لم يقتوا برأيهم على سبيل الالزام ، ولا على انّه حق ، لكن على انّه ظنّ يستغفرون الله تعالى منه ، أو على سبيل صلح بين الخصمين ، فلا يحلّ لمسلم ان يحتجّ بشيء اتى عنهم على هذه السبيل .» (الاحكام VI، 54) ـ في نقد الصّحابة وابطال تقليدهم راجع كامل الجزء السادس من الإحكام وخاصّة الباب 36 ص 59 ـ 184 .

(39) حول عدد الصحابة الذين افتوا وأسمائهم ، راجع ابن حزم الاندلسي المصدر المذكور سابقا V: 89 ـ 105 (الباب الثامن والعشرون : «في تسميّة الصحابة الذين رويت عنهم الفتيا وتسمية الفقهاء المذكورين في الاختلاف بعد عصر الصّحابة رضي الله عنهم .»

(40) راجع مثلا : مسلم IV : ص ص 1854 ـ 1973 .

(41) يذهب ابن حزم الاندلسي الى أنّـها «رواية ساقطة » ، راجع نقده لهذا الحديث : الاحكام ، VI ص 82 ـ 83 .

(42) نعتقد انّ هذا الحديث في فضل الصّحابة يشرّع لسلطـة تفـر الصّحـابـة الـذين تفـرقـوا من الامصار ليكونوا المرجع الدّيني / الفقهيّ والسّياسي حيثما حلّوا . ولذا يسودون وتتضـاءل امـام حضورهم سلطة المحليّ » في هذا الاطار تفهم مثلا رسالة بقيّة الشـورى الى من بمصر من وجـوه الصّحابة يستقدمونهم ايّام أحداث عثمان ! راجع ابن قتيبة ، الامامة والسّياسة تحقيق طه محمّد الزيني بيروت . د. ت. I : 37 ـ 38 .

(43) راجع الحديث : نضّـر الله عبدا وتقـده في الرّسالة للشافعي ـ ص 402 . الهامش عدد 1 وايضا : الحديث المنسوب الى عمر ونقده في الرّسالة ايضا ص 474 . الهامش عدد 5 .

(44) يقول ابن حزم في معنى الإجماع : «قال ابو محمّد : قال ابو سليمان وكثير من أصحابنا : لا اجماع إلاّ إجماع الصّحابة رضى الله عنهم . واحتجّ في ذلك بأنهّم شهدوا التوقيف من رسول الله (ص) . وقد صحّ أنّه لا إجماع إلا عن التوقيف . وايضا فـإنّـهم رضى الله عنهم كـانـوا جميـع المؤمنين لا مؤمّن من الناس سواهم ، ومن هـذه صفتـه فـإجمـاعهم هـو إجمـاع المؤمنين ، وهـو الاجماع المقطوع به . وامّا كلّ عصر بعدهم فانّما هم بعض المؤمنين لا كلّهم ، وليس اجمـاع بعض المؤمنين اجماعا ، انّما الاجماع اجماع جميعهم . وايضا فـإنّـهم كـانـوا عـددا محصـورا يمكن ان يحاط بهم وتعرف اقوالهم ، وليس من بعد كذلك . (...) قال ابو محمّد : «وامّا من قال : انّ اجماع اهل كلّ عصر فهو اجماع صحيح ، فقول باطل ، لما ذكرنا من أنّـهم بعض لا كلّهم .»
(الاحكام ، IV : 147 ، 143)
امّا الشافعي فيرى انّ « من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خـالف مـا تقول به جماعة المسلمين ، فقد خالف جماعتهم التي امر بلزومها ، وانّما تكون الغفلة في الفـرقـة ، فامّا الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس ، ان شاء الله.»
(الرسالة . الفقرة 1320 . ص 475 ـ 76) .

(45) ورغم هذا فالتّفسير العلمي للقرآن مازال منتشرا ! انظر عبد المجيد الشرفي ، «مشاغل المفكّرين العرب المحدثين: الاسلام والحداثة» (درس قدم الى طلبة المعهد الاعلى للتربية والتكـوين المستمـر ـ مارس ـ جويلية 1987) الفصل الثاني من القسم الاوّل ـ الهامش عدد 15 .

(46) راجع: William Maxwell, **so long, see you tomorrow,** 1980, p. 29 ; "In talking about the past we lie with every breath we draw ;

(47) راجع : Harold Pinter, in Adler, Printer's Night : "a stroll down memory lane," p. 462.
"The past is what you remember, imagine you remember, Convince your self you remember, or pretend to remember."

(48) راجع : Akbar S. Ahmad, "Toward Islamic Anthropology", in **The American Journal of Islamic Social Sciences (A.J.I.S.S.)**, vol 3, N°2, 1987 (pp. 181- 230) ; "Toward islamic Anthropology, Definition, Dogma and Directions", **I.I.I.T (The International Institute of Islamic Throught)**, Herndon, 1988.

(49) حول هذا المفهوم «اسلمة المعرفة» او «أسلمة العلم » كما يقول فضل الرّحمان (Islamization of Knowledge)) راجع:
-Al- Faruqui, ed, **Islamization of Knowledge, general principles and Workplan.** I.I.I.T. Virginia. 1982 .
- Abu Sulayman , **A. Islamiyah, al- Ma'rifah,** I.I.I.T. , 1986.
- Fazlur - Rahman, "Islamization of knowledge" : A response in **A. J. I .S .S.** vol 5, N° 1, 1988, pp 3 - 11.
- Ilyas Ba - Yunus, Al-Faruqui and Beyond :" Future Directions in Islamization of Knowledge" in **A.J.I.S.S.**, vol 5, N°1, 1988, pp 13-28.

جدلية النص والمنهج : آيات من سورة لقمان أنموذجا

كمال عمران ـ الباجي القمرتي

ينـدرج هـذا العمـل في سيـاق المبـاحث التي تهتم بالفكر الاسـلامي عمــومــا و«بــالنص التــأسيسي» خصوصا. ولئن رمنا الخوض في مسألـة قـراءة النص الديني فلوعينا بأن المسلم المعاصر يحيا ظرفا حضاريا متميزا. فالتشكيـلات الاسـلاميـة المعـاصرة ، تعيش ، تحولات اجتـماعيـة واقتصـاديـة وسيـاسيـة تتبـاين مظاهرهـا من صقـع الى آخـر لتبـاين الخصـوصيـات المحليـة . فلقـد أضـحى « العـالم الاسـلامي » منفتحـا بالضرورة على دار الجهاد انفتاحـا مـاديـا تحـول على الصعيد الاقتصادي أساسا الى عامـل مؤسس لعـلاقـة تـلازم بين الـدّارين . ولا يخفى أن هـذا الانفتــاح في وجهه الاول رافقه تواصل على صعيد البنية الفوقيـة .

فلقد باتت التشكيلات الاسـلاميـة تتفـاعـل ومعطيـات الانتاج الفكـري البشري ، فكـان التقـاطـع أحيـانـا أو المواجهة أحيانا أخرى بين ثقافة تـرتكـز أسـاسـا على الوحي واطروحات ترتكز على العقـلانيـة بـاعتبـارهـا خطاب منهج ، وعلى العلمانية باعتبارها خطابا فلسفيـا وفكريا ، وعلى التكنولوجيا باعتبـارهـا خطـابـا علميـا وتقنيا وتطبيقيا يتحـول بمقتضـاه العلم الى تطبيقـات تساهم في تغيير رؤية الانسان للوجود وتنزيله منـزلـة جـديـدة . لقـد ادى هـذا التقـاطـع على الصعيـدين الاقتصادي والفكـري بحكم انتشـار التعليم نسبيـا الى خلخلة البنى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية .

فظهرت تيارات فكرية متبـاينـة هي نتـاج تبـاين طبقي اجتماعي تشترك كلها في طرح مسـألـة التقـدم . بيـد أن الاختـلاف إنّما يشتـد عنـدمـا يتعلق الامـر بالمشروع والنمـوذج ، ولا شك ان التبـاين القـائم بين كلمتي «النهضة» و «الصحوة» ، في الفكـر الاسـلامي المعاصر لتوضح الامر توضيحـا . ولا يخفى ان تفكيك الاصطـلاحين في مستـوى الأصـول للـوقـوف على مركباتهما الفكرية والاجتماعية ، سيبين ان التشكيلات

الاسلامية انما تعيش آن الازمة باعتبار الازمة اختلالا للنظام السائد والسعي الى ابداع نظام جديد يرتكز على توازن جديد تتبدل بمقتضاه العلاقات بين الأطراف الاقتصادية والاجتماعية ، وتبعا لذلك سيقوم توازن جديد على صعيد البنية الفكرية . فلا غرابة والتشكيلات الاسلامية تعيش «وضع الازمة» على الصعيدين الجماعي والفردي ، وكذلك على الصعيد المادي والنّفسي والثقافي ، ان تتمحور القضية في مجتمعات مشدودة الى الوحي مؤسسة عليه حول النصّ التأسيسيّ . لقد ادى انتشار التعليم ، والبحث ، وظهور الفئات المثقفة الجديدة الى خروج قضايا التفسير والتشريع من دائرة الفقهاء لتضحي امرا ـ هو بحكم الواقع ـ في متناول «المثقف» ، ذاك الذي يجد نفسه بحكم نوعيّة ثقافته ، وخصوصيات منهجه ، وطبيعة مصادراته ، اضافة الى الظرفين التاريخي والمكاني مدفوعا الى طرح قضاياه الحضارية والدينية طرحا يخرج عن الاتباعية . ان الثنائية القائمة على عهدنا بين «الفقيه» و«المثقف» لَهِيَ الوجه الحقيقي للقضية فهما يمثلان مقاربتين متباينتين . اذ ان كل مقاربة انما هي في حقيقة الامر رؤية محددة لوضعية

الانسان في الوجود من خلال النص، ومنهج ، هو في الآن نفسه مساوق للرؤية .

ومهما كان تباين المقاربات فان المسألة تطرح على صعيد مصطلحين اثنين هما **النص والقراءة** .

عالج المسلمون القرآن [الفرقان / التنزيل / الكتاب / الذكر] وهو «النص المقدس» باعتباره وحيا ، منزلا ، متسما بالاعجاز اللغوي . فالتنزيل والاعجاز أسا كل فهم للنص بمقتضاهما يخرج من دائرة النسبية الى دائرة المطلق . فأمّا مسألة التنزيل فلقد اثيرت متلبسة بتساؤل جوهري:هل ان لغة القرآن توقيف ام اصطلاح ؟ ولئن ذهب المعتزلة الى القول بالاصطلاح فان السائد لدى معظم علماء المسلمين بدرجات متفاوتة هو الإقرار بالتوقيف ولقد تعلقت هذه المسألة بقضية كلامية : هل أن القرآن أزلي أم مخلوق ؟ والظاهر أنّ معظم المسلمين أقرّوا بأنّ معاني القرآن أزلية لذا تبقى القضيّة محصورة في اللفظ المعبر عن المعنى . فتحقيق المعنى باللفظ هو القضية الرئيسية في نظر المسلمين والموقف منها هو الذي سيحدد عندهم طبيعة الفهم ، فالحنابلة يقرون ان القرآن مكتوبا

ومتلوا ومقروءًا ازلي وغير مخلوق ، وهذا الاتجاه ينحو الى تركيز معنى قدسية النص تركيزا . في حين أن المعتزلة يناقضون هذا الموقف مناقضة فهو مكتوب ومتلو ومقروء مخلوق . والحقيقة ان هذين التوجهين يعودان الى ثنائية حاضرة في الفكر الاسلامي تتمثل في التباين القائم بين اهل «الرأى» واهل «النقل» رغم ان الاشعري حاول التوفيق بقوله : «إن كلام الله وهو كلام نفسي انما هو أزلي وغير مخلوق بيد انه من حيث هو لفظ مقروء ومتلو ومكتوب فهو مخلوق» .

وانطلاقا من هذه المواقف ستتحدد طريقة التعامل مع النص القرآني فإن عدّت اللغة توقيفا كان الميل أشد الى التركيز في التفسير على المنحى اللغوي وخصوصا البلاغي تأكيدا لمعنى الاعجاز الإلاهي من خلال اللغة والى الاكتفاء بالأثر منهجا . وإن عدّت اللغة اصطلاحا كان النزوع أَمْيَل الى تأكيد المعاني عبر اللغة باعتبارها وسيلة لا غاية والى الانفتاح على التعامل بالرأى .

ان ارتباط عملية الفهم باللغة لم تجعل المفسرين في مأمن من ضرورة الخوض في علاقة «التفسير» ببعض

القضايا الكلامية الضرورية لكل تعامل مع النص الديني . والغريب أنه يندر أن نجد من شارحي القرآن من القدامى والمحدثين من رام وضع الأسس النظرية والمنهجية لعمله . لذلك ترانا نجد منهج تفسير القرآن بالقرآن أو تفسير القرآن بالأثر أو تفسير القرآن بالرأى، او التفسير اللغوي الصرف او التفسير البلاغي او التفسير الفقهي . ولعله يعسر ان نعثر على تفسير لم يخلط بين هذه المداخل المختلفة او بين بعضها على الأقل.

تشترك التفاسير على صعيد الإجراء في اعتبار النص متركبا من وحدات هي آيات قدرها النبي (صلعم) وان كانت الروايات قد اختلفت في تحديد بعض الآيات . ولذا عد تحديد الاية توقيفيا مثلما هو الشأن بالنسبة الى تنزيل الايات في السور وكذلك ترتيبها ولعل للبعد البلاغي دورا في تحديدها في غياب توفر تمام المعنى أحيانا . وقد ردت الظاهرة الى الاعجاز لانها ترجع الى محسنات الكلام . هكذا يكون النص القرآني قد تشكل حسب بنية معينة لم تراع تاريخ النزول وان كان الكثير من آي القران لا يفقه

معناه الاّ بالسياق التاريخي الذي نزل فيه . ولعل هـذا الأمر من أهم العـوامـل التي جعلت معظم «التفـاسير» تسلك مسلكـا خطيـا فنحت غـالبـا الى الارتكـاز على الجزئيات ، وكأن العملية أصبحت تفكيكا دون تأليف . ولعله تفكيك يعد النص مغلقا على نفسه ، فوق التاريخ. ولقد سلك المحدثون الطريق نفسها فكـانت اعـمالهم في معظمهـا مبنيـة على تفسير القـرآن بـالقـرآن او عنـد الاضطرار بالسنة او السلف . ولم يشذ عن ذلك الا من حاولوا تفسير القرآن بالرجـوع الى العلـوم الصحيحـة للوقوف على «اسرار الاعجاز العلمي » فنزلـوا بـالنص من «مستـواه الإلاهي الى مستـوى المـوضـوع البشري وأدمجوا كلام الله في خطاب العلماء... وهل نحن نكرم القرآن حقّا ام نعبث به لمّا نحاول ان نجعل منه مجـزد تنبؤٍ لنظرية نيوتن أو لامارك أو مندال أو انشطـاين» [(1)] ومهما كان التوجه فإن معظم التفاسير حـاولت أن توجد معنى للقرآن في اطار القداسة فلم نوفق الى بلوغ منطقه الداخلي العام.

ان تطـور التشكيـلات الاسـلاميـة على الصعيـد التاريخي ومـا سـاوقـه من تطـور على صعيـد البنى

الاجتماعية والفكرية والنفسية بحكم المؤثرات الداخلية والخارجية المتنوّعة جعلت المسلم المعاصر يحيا وضعا مخصوصا ويتعامل مع مقدّساته بوسائل هي افراز لوضعه البشري الجديد ، ونتاج لتراكم معرفي أضحى يشتمل وجها من وجوه شخصيته التاريخية في آن . لذا فان علاقة المسلم «بالنص التأسيسي» تتشكل عبر مستويين ، مستوى روحي تتبلور من خلاله شخصية المسلم المعاصر الروحية في ضوء مقومات الوضع الكوني المنزل فيه ، ومستوى تاريخي باعتبار النص المقدس ، انما هو تدخل الله في التاريخ . وبهذا سيكون النص التأسيسي ذا بعدين : بعد يوسمه القداسة باعتباره كلام الله ، وبعد بشري هو العنصر الذي سيتمثل النص. لذا فليست قضايا المسلم المعاصر في علاقته بالنص المقدس من جنس قضايا السلف ، التي كنا اثرناها وانما هي قضايا مخصوصة . فالنص مشدود الى التاريخ بأسباب النزول ونازع الى المطلق بالتركيب والمقصد. إن هذا التزاوج الاساسي يجعل من النص على صعيد اللغة مرتكزا على محورين ، محور الانية وتتلبس فيه الدلالة عبر اللفظ في سياق الفضاء والزمان اللذين نزل فيهما الوحي ، ومحور التاريخية

وتتلبس فيه الدلالة عبر اللفظ في سياق القضاء والزمان في تطورهما . ولعل البعد الثاني هو الذي سيكسب النص شرعيته في الحاضر باعتباره نصا محتفظا ببكارته متجددا على الدوام ، فليس هناك معنى اول ووحيد وانما هناك معان يستلهمها المؤمن من النص لان النص يتضمنها او يقصدها فيوحي بها . وبهذا يتشكل النص وحدة منغلقة على ذاتها باعتبار ان لها بداية ولها نهاية على صعيد النص من حيث هو وجود مادي ، وعلى صعيد التاريخ . ويتحدد من بداية الوحي الى نهايته . بيد ان هذا النص منفتح عبر مراجعه على نصوص دينية أخرى ، وعلى مراجع اسطورية ، وعلى قصة البشرية من خلال بعض القصص . فالنص على هذا الصعيد يتشكل عبر شبكة من العلاقات تخرج بنا عن اطار الآن والمكان ، لكنها تعود بنا في النهاية اليه . فكأن النص بهذا الوجه جامع بحكم انفتاحه «تاريخيا» أولا على البداية السحيقة وثانيا على النهاية البعيدة .

ولئن عد ترتيب وحدات النص لدى المفسرين ، قضية تخلصوا منها بالتأكيد على انها توقيف من النبي، فان القضية قد لا تكون ذات بال ان عددنا النص القرآني منتهيا بالصورة التي بلغنا بها ، وانما

الأهم الوقوف على طبيعة حدود*الايات باعتبارها وحدات مستقلة من الناحية الشكلية رغم انها لا تشكل احيانا وحدة معنوية او تركيبية او ايقاعية ولعل اعتمادنا على مفهوم الوظيفة قد يساعدنا نظريا على التعامل مع الظاهرة ويمهد لنا سبل استكشاف نسيج العلاقات التي تربط الاي بعضه الى بعض وتشد الاي الى عنوان السورة وتصل السورة بالسورة فيتراءى النص الاكبر المكتمل إذاك على صعيد الشكل وحدة مستقلة منفتحة على صعيد المعنى على غيرها من النصوص لاحتواء النص على سند من الاحالات فلا يُؤْسَرُ النص تبعا لذلك في حدود اللفظ ومعناه الأول المقترن بالزمن الأول زمن الوحي ، وانما يتحرر عبر طاقة اللفظ على تضمن مستويات عدة من الدلالة من حدود الظرف وبذلك نستطيع المواءمة بين كلام الله وهو الوحي واللفظ الذي تحقق عبره هذا الكلام ، وهو لفظ متنزل في المحيطين التاريخي والثقافي . في هذا الإطار تطرح قضية القراءة .

تبيّن لنا من خلال ما سبق تميز« النص المقدس » بحكم خصوصياته الذاتية ، وهو حياته المحيطة به والمساهمة في تحديد هويته ، وسيؤدي هذا التميز الى

ان تطرح قضية القراءة طرحا يراعي هذه الخصوصيات .

لقد تعامل المسلمون مع النص القرآني انطلاقا من مستويين متباينين مستوى التفسير ومستوى التأويل. فالأول موصول الى الرواية والاتباع والسماع والظاهر واخبار عن دليل المراد (2) والثاني مبني على الاستنباط والدراية والباطن واخبار عن حقيقة المراد (3) والمصطلحان يطرحان منهجين مختلفين للنص الديني يعتمد الاول على الاثر وعلى الاكتفاء بالدلالة الاولى للنص وهي دلالة عادة ما تكون مشدودة الى سبب من اسباب النزول فيحصر التفسير او يكاد في الزمن ، ويرتكز الثاني على العقل لاستكشاف الكلي والمقصد لذلك نرى فلاسفة المسلمين يطرحون مسألة التأويل في علاقتها بالنبوّة ويوجبون لفهم الشريعة التفلسف . ولقد ذهب ابن رشد الى «وجوب التماس تأويل ما لا يتفق من النصوص الدينية مع النظر العقلي ، ذلك لان من المقطوع ان كل ما ادى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إن هذا الظاهر يقبل التأويل حتى لا يصطدم والعقل» (4) . فمعاني القرآن عند هؤلاء ظاهر وباطن وحضورها بهذا الشكل ناتج عن اختلاف الناس في

العقول والوسائل . ولقد قسم ابن رشد الناس بسبب هذا الاختلاف الى مجموعات ثلاث : الخطابيون وهم الجمهور الاعظم الذين لا يطيقون الوصول الى التآويل الصحيحة والذين عليهم الايمان بظواهر النصوص... وأهل الجدل ومنهم أهل الكلام الذين وإن ارتفعوا عن العامة وفهموا ان هناك نصوصا من القرآن لا يمكن أن تؤخذ على ظاهرها ، لم يتمكنوا من وضع تآويل صحيحة ويقينية لهذه النصوص . وأخيرا البرهانيون بالفطرة وبالحكمة الذين يصلون الى المعاني الصحيحة بالتآويل العقلية (5). وبهذا يحصر التأويل في الفلاسفة فهم أهل البرهان لعمق النظر وصحة العقيدة والاخلاق السامية فهم الذين يؤولون النصوص دون اخلال بلغة العرب ، ودون اعتبار كل النصوص قابلة للتأويل فمنها ما ينبغي أخذه على ظاهره .

ولئن آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل الى استعمال مصطلح القراءة فلأن التعامل مع «النص التأسيسي» لا يمكن ان يطرح في نظرنا على صعيد ثنائية الظاهر والباطن ، فالنص يتضمن ويحتمل نظريا بحكم ازليته عددا لا متناهيا من المعاني فسمة الاطلاق

فيه تجعله يستوعب قراءات . وفي هذه النقطة بالذات يقع التواصل بين كلام الله المقدس والعالم البشري فالوحي متجسما في اللفظ هو الكلام المنزل و«القراءة انما هي انجاز النص فهي التمثل البشري للوحي وليس لكلّ تمثل الا ان يتلبس بمقتضيات الآن والمكان ومعطياتهما المتشابكة جبرا لا اختيارا .

ومن هذا المنطلق تطرح ضرورة حضور قراءة معاصرة للنص تسعى من طبيعة النص «الى المزاوجة بين البعدين الميتافيزيقي والتاريخي لنخلص الى طرح مسألة الكيان والتاريخانية بالنسبة الى المسلم معتمدة في ذلك على استغلال مسؤول للمعرفة الوضعية التي تمكن من ادراك للواقع والمعنى يختلف عن «الإدراك المتداول» وقد لا نتمكن من ذلك ما دمنا نخشى التعامل مع النص الديني بوسائل المعرفة التي توفرها العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة وخصوصا علم الاديان المقارن ، ولئن ذهب البعض الى ضرورة تأسيس القراءة من منطلق «نزع الميثية عن النص الديني بمحاولة انسنته بعلمنة القراءة»(6) فاننا نسعى الى إقامة قراءة تسعى الى مد جسر بين لغة الوحي ولغة العصر «فلا نترك التفكير العلماني يطغى على الوحي فيفقد الكتاب

المقدس معناه القدسي» ونفرغ الكتاب من محتواه الذاتي ونعوض الفهم القرآني بالفهم العلماني وندعي ان القرآن ينحصر معناه في المعنى العلماني . «فالخطر كبير اذ ينزل بالقرآن من مستواه الإلاهي الى مستوى الموضوع البشري فيندمج كلام الله في خطاب العلماء» (7) . ولا يعني وعينا بهذا الخطر ذهولنا عن نشأة ضرب جديد من التدين تلبس معه معنى الحداثة

مرتبطا بوعي شديد بالماضي وبرسوخ احساس عميق بالمستقبل المتضمن لمعنى التجديد ولهذا يرجح ان تراعي كل مقاربة حديثة للنص التأسيسي مستويات ثلاثة في إطار السنة الثقافية فهي قيمة في بحث خصوصية القراءة :

- المستوى الفلسفي باعتباره الاطار الذي تتحدد بمقتضاه رؤية الانسان للكون تبعا للتقدم الفكري والمنهجي الطارىء على العلوم الانسانية ومن جملتها العلوم الدينية .

- المستوى العلمي الصرف المتمثل في الانجازات التقنية باعتبارها معبرة عن آليات ثقافية .

- المستوى التاريخي وفي سياقه تتنزل التغيرات الطارئة على المجتمع باعتبارها إفرازا حتميا لدينامية المجتمع

الداخلية في علاقة بالاطار الحضاري الانساني .

ان هذا السند النظري الـذي تتـأطـر عبره عمليـة القراءة هو في حاجة الى منهـج اجـرائي يـراعي احترام النص التأسيس والنص الموازي وشمولية القـراءة أي سعيها الى أن تكون «قراءة كلية ومقاصدية» تنطلق من التفكيك الى التحليل فإلى التأليف عبر اللغـة على صعيـد مختلف الوحـدات افقيـا ثم عمـوديـا وذلك بفهـرسـة المواضيـع وبمـراعـاة البعـد التـاريخي لتشكـل النص القرآني في المواضيـع التي تستـوجب ذلك ، ويـوصـل النص بغيره من النصوص عبر الاحالات التي يتضمنها لعقد مقارنات ترسخ النص في النص الديني الأكبر دون الذهول بداهة عن ضرورة وضع عملية القراءة في إطار الاطراف المشكلة للخطاب والتواصل .

ولقد اقدمنا انطلاقا من هذه المقاربة النظريـة ومن هذه الأسس المنهجيـة على معـالجـة آيـات الحكمـة من سورة لقمان .

انطلقنا من ايمان بضرورة اعادة النظر في مسـألـة التفسير فقد ترك القدماء مدونة ضخمة . واعمال الرأي فيها فهما وتوظيفـا عمليـة ممكنـة . وقـد انطلقنـا من تفـاسير هي تفسير الـزمخشري وتفسير القـرطبي

وتفسير ابن عاشور . ونعد هذه المراعاة للمدونة التفسيرية القديمة واجبا عند الانطلاق يمحضنا لنتساءل عن التفسير الجديد الذي يخاطب الانسان المعاصر . باعتبار ان التفسير القديم قد أجاب عن اسئلة القدماء في بنى عالمهم التقليدي ، وأن التفسير الجديد يخص بنى العالم الحديث في عصر عرف التصنيع والتكنولوجيا والاعلامية .

فعملنا سعي الى إثارة قضايا التفسير باعتماد مراحل أساسية هي :

- هوية لقمان .
- منطق آيات لقمان الداخلي : في سياق السورة .
- منطق آيات لقمان الداخلي : في سياق القرآن .

التقسيم	اسم لقمان	أصله	وضعه الاجتماعي	نبوته	عمله	السند
الكشاف	ـ ابن باعوراء ابن أخت أيوب أو ابن خالته	(من بني اسرائيل)			مفتي قاض	
الزمخشري		من أولاد آزر			حكيم	أكثر الاقاويل
			أسود عتق	لم يكن نبيا	راع ـ حكيم	ابن عباس
				نبي		عكرمة والشعبي
				خير بين الحكمة والنبوة		قيل
		سودان	أسود		خياط	ابن المسيب
		مصر				
			عبد أسود			مجاهد
			عبد		نجار	قيل
					يحتطب	قيل
		السودان				سعيد ابن المسيب

الجامع لأحكام القرآن القرطبي	ـ ابن باعوراء بن ناحور بن تارح وهو آزر بن ابراهيم ـ ابن عنقاء بن سرون ـ ابن أخت أيوب ـ ابن خالة أيوب ـ ابن باعوراء ابن اخت ايوب أو ابن خالته.	نوبي من أهل ايالة (من بني اسرائيل)				ـ محمد بن اسحاق ـ قيل ـ ذكره السهيلي ـ وهب ـ مقاتل ـ الزمخشري
		ـ من أولاد آزر من بني اسرائيل أسود من سودان مصر من بني	أسود مشقق	منحه الله النبوة نبي حكيم	مفتي قاض خياط قاض	الواقدي سعيد بن المسيب جمهور أهل التأويل عكرمة والشعبي القرطبي (الصواب)

		اسرائيل	الرجلين ذو مشافر عبد عبد	لم يكن نبيا الحكمة اختار الحكمة على النبوة	راع نجار	قاله ابن عباس ابن عمر (عن الرسول) ذكره ابن عطية ـ زاده الثعلبي قتادة قيل عبد الرحمان بن زيد ابن جابر خالد الربعي
التحرير والتنوير محمد الطاهر ابن عاشور		من بلاد نوبه من الحبشة	من السود		رجل صالح حكيم	المفسر أسانيد ضعيفة قيل
ليس هو لقمان بن عاد.. ويعرف ذلك بلقمان النسور له ابن اسمه لقيم اسم أبيه باعوراء بلعام بن عوراء				حكيم صالح		بيت أنشده ابن بري بعضهم أوهام بعض المؤلفين الجمهور مالك

ابن أخت أيوب و ابن خالته	في زمن داود (من بني اسرائيل)		لم يكن نبيا حكيم نبي		ابن عمر عن النبي (عن ابن عطية) رأي بن عاشور عكرمة والشعبي أهل التفسير والتاريخ
		عبد		قاض راع لغنم نجار خياط	بعضهم ابن كثير عن مجاهد قيل
		عبد لبني لحساس وبنو لحساس من عرب			ابن كثير عن ابن وهب
عَلَمٌ مادته عربية مشتق من اللقم معرب			مجلة لقمان		ابن اسحاق

ينطق الجدول عن مفاصل يمكن في ضوئها ان نستطلع خبر لقمان من خلال التفاسير عبر الزمان.

اسم لقمان : اتفقت التفاسير على انه ابن باعوراء واتفقت على انه ابن أخت ايوب او ابن خالته .

وكل هذه الاسماء ترجع الرجل في الاصل الاسرائيلي . وهذه الحقيقة تمثل عقبة عند البحث عن منطقها ضمن بقية الاخبار . ذلك ان الاتفاق في الاسم يمحض بداهة لمعرفة الاصل . ولكن التفاسير لم تعدم التضارب بين الاسم والأصل . فاذا كان الاسم يؤصل في النسب الاسرائيلي بل في السراة من بني يهود ، فان الاصل يطفح عليه الاتجاه السوداني . وهذا التضارب يفرض اعادة النظر في الخبر من زوايا هي زاوية علم التاريخ وعلم الاجناس وعلم الاجتماع على وجه الخصوص .

والمسألة الثانية في هذا السياق تثار باحتشام ولكنها مهمة وتتمثل في نسب لقمان العربي ؟ لم يأت الخبر اثباتا لهذا النسب بل هو نفي . ولكن هذا النفي لافت. لان لقمان يخرج من التأحد الى الكثرة . وهي ظاهرة لها قيمتها انتروبولوجيا . فهي تأخذنا اخذا الى

حقل الاساطير وتثار في هذا المعنى اسطورة لقمان النسور فيصبح العمل المقارني ضروريا لنبحث العلة بين المعطي المقدس والمعطى الاسطوري

نبوة لقمان : جاءت الاسانيد على نوعين ـ الاولى متواترة تؤكد الحكمة وتخرج الرجل عن النبوة . والثانية تقرن النبوة بالحكمة .

وهذه الظاهرة تثير جملة من القضايا . منها ما يتصل بالاسانيد فهي بحاجة الى التجريح والتعديل . والوقوف عندها يراعي التطور الزماني والاختلاف المكاني .

ومنها ما يرتبط بالصلة بين الحكمة والنبوة . فقد لاحظنا أنّ جل الفقهاء يجمعون بينهما ويعتبرون الحكمة كما نص عليها القرآن هي السنة . فهل هذا الاقتران مخصوص بالنبي محمد ام هو ذائع عند الأنبياء والرسل . وإذا كان الفصل كما ذهب إليه المفسرون بالنسبة إلى لقمان فهل يؤكد ذلك ما ذهبنا اليه من توازى الحكمة الالهية بالحكمة البشرية. ولعل التفسير يجنح بالمسألة الى هذا التوازي وهو في الفضاء الايماني متكامل الأطراف :

1 ـ حكمة لقمان : منطق آيات لقمان الداخلي : في سياق السورة

يقول مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق» وقد تبين للناظر في أمر هذه النفس وقوتها انها تنقسم الى ثلاثة أقسام أعني :

القوة التي بها يكون الفكر والتميز والنظر في حقائق الامور .

والقوة التي بها يكون الغضب والنجدة والاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وضروب الكرامات.

والقوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى الملاذ التي في المآكل والمشارب والمناكح وضروب اللذات الحسية. (8)

تتبوأ الحكمة في هذه القوى مكانة محورية ضمن تلاقح النفوس لأنّ البحث في الفضائل أو الرذائل يصور العلاقة بين النفوس على شكل تصاعدى وجدلي هو تصاعدي انطلاقا من القوة الشهوية أو النفس النباتية فهي مدار الشهوة الى القوة الغضبية أو النفس الحيوانية وهي مدار الانفعال الى القوة الناطقة أو النفس العاقلة وهي مدار التعقل .

وهو جدلي لان مجموع الفضائل أو الرذائل ينطق عن التفاعل بين الصفات في النفس . فخمود الشهوة الى الجبن ، الى البله يفضي الى الانظلام وهي مجموع رذائل التفريط و العفة الى الشجاعة الى الحكمة تؤدى الى العدالة ومجموع الفضائل ، والشره الى التهور الى السفه تفضي الى الظلم وهم مجموع رذائل الافراط .

ويتبين أن الحكمة هي المحور لانها غاية الفضائل بها تكتمل لتصل الى بناء العدالة . ولانها فضيلة العقل واعماله من جانب ونتيجة معالجة النفس النباتية والنفس الحيوانية من جانب آخر . فالحكمة تتولد عن العقل وعن الرياضة . ولا ضير أن نعد الحكمة مابه يتأهل الانسان للسيطرة على نفسه كما ينبغي متى ينبغي وكيف ينبغي . وقد دعا القرآن الكريم دوما الى اعمال العقل والنظر والتبصر(9) .

والحكمةحكمتان . حكمة تتبلور في أرضية اسلامية وأخرى تنشأ عن المجهود البشري الخالص . الحكمة الاسلامية مدرج مخصوص ينبثق عن التفاعل بين العبادات وأهدافها . لذلك فان هذه الحكمة متطورة في

شكل عمودي ومدار التطور على العلاقة التي يختارها الانسان بينه وبين خالقه . فقد أعطى الله الانسان القدرة على اختيار السبيل فان اختار انفتحت طرق بلوغ الهداية أو الضلال «فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى». هذه العلاقة بين الانسان وخالقه تدرك بالتجربة وبالمران فضلا عن المعرفة والتعلم .

وحكمة ثانية تنشأ خارج العقيدة سواء في بعد ديني آخر وقد أثبت الاسلام أنه نسخ الاديان السابقة واستوعبها فالحكمة اليهودية خارجة عن العقيدة وكذلك الحكمة النصرانية . أو في بعد بشري خالص كالدهرية سابقا والتيارات الفكرية الفلسفية الحديثة كالداروينية والماركسية والوجودية . واللافت أن الاسلام منذ عهد النبي بل وتأسيسا على سيرته الزكية مارس مفهوم المغايرة . فهو وان أقر التباين بين الحكمة الاسلامية والحكم الاخرى ، لم يواجه الخصوم بالهدم والحرب ما لم يبدأ هؤلاء الخصوم بالاعتداء . فقد عايش النبي صلى الله عليه وسلم اليهود

والنصارى وكان يعرف المنافقين ولم يشنع عليهم الا إذا بدأوه بظلم. وكانت المواجهة في المغايرة لان ذلك يؤكد التنافس وقد اختار الاسلام مواجهة البناء من الداخل فكان حريصا على الاقناع أن مسؤولية الحفاظ على الملة موكولة الى المسلمين : وفي حديث السفينة (10) دعم لهذا الرأي ، فقد أثبت آلنبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث مسؤولية الجماعة بعد أن أبرز في أحاديث أخرى المسؤولية الفردية . وفي صورة السفينة والخطر المحدق بها أشار الى أن النجاة أو الهلاك ، موكولان الى ارتقاء الجماعة الى المسؤولية . فالسفينة في كلتا الحالتين رهينة المسؤولية الجماعية . ولا نحسب أن الصورة بسيطة لنقف عند المسؤولية الجماعية فحسب، بل هي بليغة ترتفع بالانسان فردا ومجموعة الى تحمل أعباء الوظيفة الاجتماعية كما ينبغي . فهي حينئذ مسؤولية واختيار .

2 ـ القاعدة الايمانية

لا معنى للحكمة حينئذ خارج حدود الايمان . لذلك ذهب العلماء في تحديد معناها الى معان شتى يمكن ان نؤلف بينها بأن نؤكد علاقة عضوية بين العلم والعمل.

فقد دعا القدماء الى التوفيق بين العلم والعمل وقد قال الشافعي : «الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم» (11) وقيل إن الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل ، وقالوا هي حكمة الشرائع وما فيها من وجوه المنافع والمصالح (12) وقد ذهبنا إلى بعد بشري في الحكمة هو فضيلة النفس الناطقة تأسّيا بالفلسفة الاخلاقية القديمة واطمئنانا الى أن الله أودع الانسان مسؤولية الاختيار . فالحكمة هي اهتداء الانسان بمقتضى حرصه على رياضة نفسه الى الحقيقة وهي تتحدد ـ بما ينبغي ومتى ينبغي وكيف ينبغي وبالتالي بالزمان والمكان والحال . والحكمة في هذا السياق هي منطلق القاعدة الايمانية اذ ربط تعالى بين قوله ﴿ولقد أتينا لقمان الحكمة ان أشكر الله ومن يشكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فأن الله غني حميد﴾ في آية ووصايا لقمان في الايات اللاحقات . فأدركنا أن القاعدة الايمانية وهي يطلبها الانسان لانها مادة تربوية ولانها منهج تربوي ، من الحكمة .

البعد الايماني في حكمة لقمان .

ارتبط البعد التربوي في حكمة لقمان بتصحيح

العقيدة في البداية وقـرن بين الشرك وهـو كـما ورد في الحديث يدب كدبيب النمل .

والظلم وهو مجموع الرذائل في جانب الافراط(13). فتصبح العبارة من هذه الزاوية بليغة تصل الى غـايـة الرذائل بالانحراف في العقيدة . واذا كـان الشرك خفيـا فهو يستوجب، ليكمل، الايمان ويتدعم بيقظة دائمة هي في نظرنا وعي ضروري متواصل يسعى اليـه الانسـان بعيدا عن التخاذل أو الانهزام وبعيـدا عن الاستسـلام لهوى النفس . فالنهي عن الشرك هو استـدراج نحـو معالجة النفس والاضطلاع بالمسؤولية الفردية . وليس من المبالغـة أن نقـول ان الشرك اسقـاط لـلانسـان في مرتبة الحيوانية وان الايمان ارتقاء به الى البشريـة لان البشرية تكتمل بالوعي والوعي ينطق عن صحوة العقل في الكائن الانساني . ويكتمل النهي عن الشرك في حكمة لقمان بالإحالـة على عظمـة الخـالق وعلى صفتين فيـه متكاملتين .

عظمـة الخـالق متجليـة في علمـه وصـورة حبـة الخردل في الصخـرة أو السـماوات أو في الارض تعبر عن هذا العلم الغزير الذي يربطنا بمفـاتيـح الغيب من جانب والذي يؤكد صفة الرعاية من جانب آخـر . هي

عظمة الخالق وهي أيضا رعاية الرّب لذلك ألحت سورة الفاتحة على انّ الله هو الرب (الحمد لله ربّ العالمين).

الصفة الاولى المقترنة بعلم الله ورعايته هي اللطيف . وهي صفة تحمل دلالتين ، دلالة السمو ودلالة الرقة ويجمع بين الدلالتين معنى الرحمة .

والصفة الثانية هي الخبير . وهي صفة مشبهة تشير الى علم غزير ومعرفة شاملة ويضاف اليهما وقد يوهمان بالنظري دون العلمي ، الاختبار والتجربة . فالخبير عليم حكيم . واذا انضافت الحكمة الى العلم أصبحت في هذا السياق الاهية .

على أن هذا البعد الايماني وقد ابتدأ بالدربة على العقيدة الصحيحة وانتهى الى الاخبار عن عظمة الخالق، بَطّنَ دعوة الى الاحسان للوالدين دون الخروج عن الخط العقدي الذي دعا اليه . وكأن الدعوة الى الاحسان للوالدين صورة من الدعوة الى الايمان الحقيقي .

فالانسان يعاشر والديه وله أن يطيعهما كما له أن يعصيهما . وهما في مستوى الرمز يمثلان سلطة أولى يلمسها الانسان اختياريا منذ نشأته وله أن يرتبط بها على وجه التعامل الوجداني والألفة والمحبة وله أن يعلن

عداءه ونكرانه . ان التوصية بالوالدين في هـذا السيـاق رياضة للنفس على الطاعـة في سيـاق الانفعـال البشري السـامي أي في معنى تهـذيب النفس للتعلق بسلطـة ـ فعلية أو شكلية ـ تعلق محبة . وتصبح هذه التوصيـة مطية الاختيار الاعظم وهو وجه العلاقـة بين الانسـان وخالقه ، على وجه الشرك وهو ظلم عظيم أو على وجـه الإيمان وهو انفتاح على عالم الملكوت .

في البعد الايماني حينئذ معنيان من الدربة . دربـة النفس في قواها الباطنية على استلهـام سبيـل الايـمان بالفطرة . ودربة الذات في سلوكها وأقوالهـا وأفعـالهـا وأحوالها على حسن معاشرة الوالدين تأكيـدا للعـلاقـة البشرية الأليفة وهي اختيار يمهد أو يدعّم العلاقـة بين الانسان وخالقه .

3 ـ **الإيمان الفعلي :**

رمزت آيات حكمة لقمان الى الإيمان الفعلي بـأمـر يدعو الى إقامة الصلاة في البداية . واللافت أن الآيـة لم تأمر بالصلاة بل أمرت بإقامتها بما تفرضـه الإقـامـة من معاني البناء والتشييـد وفي ذلك إشـارة الى نـوعين مـن الـصـلاة ، صـلاة الـسـاهـين(14) وصـلاة

المستيقظين(15) . وصلاة الحركات كنقر الديكة وصلاة العبادة . الصلاة الاولى أفرغت من معانيها الحقيقية وهي تدريب الانسان على الاستقامة بالانضباط في الهيئة بالطهارة وفي الوقت بالمحافظة على أوقات الصلاة وفي التقوى بالخشوع وهو الحرص على التدبر أثناء الصلاة .

ان اقامة الصلاة في حكمة لقمان هي نتيجة مباشرة الايمان الناضج كما ورد في العنصر السابق . وهي في نظرنا الوسيلة التي ارتضاها الخالق لعباده حتى يروّضوا نفوسهم على التسامي . لذلك فإقامة الصلاة هي فريضة وهي أيضا منهج لتربية الانسان فهو ما ان يقبل على صلاته حتى يتمحض لمحاسبة نفسه وفي السنة وفي الاحاديث الشريفة ما يدعم هذا المعنى.

ثم رتب العلاقة بين الصلاة في حالة اقامتها والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لنفهم أن الثاني وليد الاولى . فنحن من حيث منهج الافصاح عن حكمة لقمان ننتقل من السبب الى النتيجة بصفة تدريجية حتى ندرك أن الكل متكامل وأن الإغضاء عن حلقة من السلسة إفساد عميق .

على أن الامـر بـالمعـروف والنهي عن المنكـر ليس قضية قـولـيـة كـما يتبـادر الى الفهم . بـل هـو بنـاء وفعل(16) .

ليس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كـلامـا يقـولـه الانسان عندما يرى فسادا في الفعل أو يسمع فـاحشـا من القول . بل هو في سياق هذه الآيـة وفي نطـاق هـذا البعد التربوي عمل وإنجاز . وهـو يضطلـع بمهمتين . المهمة الاولى هي المحافظة على كيان الـدين : المحـافظـة على عناصر الإيمان الستة المحافظـة على النظم المنبثقـة عن الشريعة ، فهو بمثابة الدعامة لهيكل الدين ، المهمـة الثانية هي تحقيق الخـلافـة فـوق الارض . لأن الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر فعل يراد به تركيز مشيئة الله في عباده وفي الكون . فتتخذ الظاهرة بهذا التوظيف بعـدا تـربـويـا ذا بـال اذ هي مقيـاس لتجسيم القيم الاسلامية أو للخبط فيها (17).

وتنجم عن الأمـر بـالمعـروف والنهي عن المنكـر نتيجة طبيعية اذا قسناها الى اقـامـة الصـلاة والأمـر بالمعروف، وهي الصبر . لأن الصبر يصيب عبـاد اللـه امتحانا لهم وتثبيتا ودعـما لإيـمانهم . ولا يقـوى على هذا الصبر الا مقيم صلاة وآمر بالمعروف . هـو الصبر

الذي يحس به صاحبه أنه انسان في حالات ضعفه وفي حالات قوته ، في حالات خوفه وفي حالات شجاعته . وقد امتحن الانبياء وعلى رأسهم الرسول محمّد صلى الله عليه وسلم ووجدوا في الصبر عزاء .

4 ـ السلوك الايماني :

انتهت حكمة لقمان الى السلوك الفردي في صلب الجماعة . فقد بدأت الحكمة بالعلاقة بين الله والانسان ثم مرت الى اقامة الصلاة وما ينتج عنها من بناء فعلي للايمان ثم انتهت الى السلوك وهو بهذا الترتيب نتيجة نهائية هي «تاج الايمان لوصفه اقرارا باطنيا وفعلا ظاهرا . فالسلوك في سياق التربية الاسلامية يتميز بانبثاقه عن القاعدة الايمانية بوجهيها النظري والعملي. وهذا السلوك الايماني ركز على البعد النفسي لنصل الى تأكيد الخيط الرابط بين ثنايا وصايا لقمان كلها وهي تزكية النفس .

فالنفس هي الأمانة التي أودعها الله للإنسان وهو مسؤول عنها ، وقد وفرت آيات الحكمة المنهج الذي ارتضاه الله لتربية النفس فبرزت خصائص التربية الاسلامية من حكمة لقمان وقطب الرحى فيها هو

النفس . واللافت أن منهج التربية التزم أمورا يجدر أن نراعيها .

ـ الوقوف عند الداء الأصلي وهو الشرك والدعوة الى معالجته .

ـ الاقناع الوجداني والمنطقي باستدراج لقمان لابنه نحو التفطن الى قوة الله وعظمته ونحو الترابط العاطفي الأليف مع الوالدين .

ـ توفير الآلة التي بها يقوى الانسان على الطاعة وهي الصلاة المقامة فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ـ دعوة الانسان الى الاضطلاع بمسؤوليته بأن يدرك أنه قادر على المسؤولية وأن الاختيار ضروري لتكتمل بشريته فقد عاملت حكمة لقمان الانسان من خلال وصايا الأب إلى الإبن على أنه يقدر ويستطيع لا على أنه قاصر وعاجز .

ـ الحرص على التواضع لأنه صفة النفس التي بلغت درجة الرياضة الفعلية .

منطق آيات لقمان الداخلي في سياق القرآن

تمثل الحكمة في السياق القرآني نواة تتفرع عنها وحدات دلالية جوهرية . وقد استخرجناها بحسب

وحدات دلالية جوهرية. وقد استخرجناها بحسب تواترها في الآيات عبر السّور كلها.

الحكمة (18)

		المجموع
الكتاب والحكمة	7	8
الحكمة وفصل الخطاب	1	
الحكمة	7	7
الملك والحكمة	1	1

الحكيم

		المجموع
عزيز حكيم	47	
علي حكيم	2	49
عليم حكيم	36	
حكيم خبير	4	40
تواب حكيم	1	
حكيم حميد	1	3
واسع حكيم	1	

		المجموع
الكتاب الحكيم	2	
القرآن الحكيم	1	5
الذكر الحكيم	1	
أمر حكيم	1	

أما الوحدة الدلالية الأولى فتقرن الحكمة الى الكتاب وتبنى الصلة بينهما على التلازم . فالكتاب هو التنزيل، والحكمة هي الهدى المنبثق عنه . فهي السنة عند كثير من المفسرين وهي التدبير الصائب المتولد عن التعاليم الدينية بصفة أعم . هذا النوع الأوّل من الحكم الاهي . هي الحكمة الناجمة عن الوحي وهي التي ارتضاها اللّه للانسان بما يسمى العلم اللدني . فالحكمة معرفة دينية عامة وهي علم نوراني خاص . وتنشأ هذه الحكمة حسب تصورات مختلفة .

- هي نتيجة للاحسان في العبادة (19) . فكلما اجتهد المتعبد في الطاعة نال نصيبا من الحكمة . فهي مكتملة وجاهزة يطلبها الانسان بمقتضى العبادة . وليست العبادة في هذا المعنى طقوسا بل هي نظرة شاملة للحياة وسلوك عام . فالفرائض مطية لدرك الحكمة . لذلك بحث الفقهاء عن الحكمة من الفرائض واستدلوا بها على شمولية العقيدة والشريعة (20) . ليست الحكمة في هذا السياق فعلا بشريا محضا بل هي التقاء السعي الانساني مع العطاء الالهي .

وهي قرينة ما يترتب عن الفيض الإلهي . فالعقول

المنبجسة عن العقل الأوّل تتلقى المعرفة منه وتؤتى الحكمة بمقتضى ذلك (21) . ولهذا الرأي صدى في الفلسفة الأفلاطونية بناء على ظاهرة التذكر وعلى أسطورة الكهف . فالحكمة بما هي خالص المعرفة ، انعكاس لحقائق يقينية مثالية ، يرتكز على الفيض .

فالحكمة الإلهية تتسع الى مجالين . المجال الأوّل هو الشريعة والمجال الثاني هو الفلسفة . لكل منهما آليات ومفاهيم ولكنّهما يجتمعان في النهاية عند الحكمة الالهية . لم تكن الحقيقة الالهية عند الفقهاء من جنس ما كان يحمله الفلاسفة الإلهيون ، ولكن المقصد كان واحدا والسبل اليه مفترقة تدرك بفعل التأويل . هذه الحكمة الالهية منزلة .

أما الوحدة الدلالية الثانية فتميّز الحكمة بذاتها ، فتصبح قطبا مستقلاً هي « المعرفة الخالصة عن شوائب الأخطاء ... وهي معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية . بحيث لا تلتبس على صاحبها الحقائق المتشابهة بعضها ببعض ولا تخطىء في العلل والأسباب » .

هذا النوع الثاني من الحكمة يتميّز في ماهيته عن النوع الأول . لأنها حكمة بشرية لا تنفصل بداهة عن

الصلة الدينية التي تربط الإله بالانسان ولكنها تتـدرج في إطار ما يتهيّأ للإنســان من قــوى هــو المسؤول عن تثقيفها وتوجيهها . فله أن يرتقي بهـا الى الاستبصــار المتفاعل مع العقل وما يحفّ بـه من قــوى تخـدمـه في الانسان كالادراك والوعي والرأي والتبصّــر وما يقوله عنــه من اجــراء منطقي يتضمن الأقيســة والبراهين والمقارنات والاستنباط والاستنتاج ... وعليه أن يرسب بها في مستوى السماجة .

فهي الحكمة البشرية الصادرة عن الجهد الانساني في مستـوى المـدارك والملكـات وفي مستـــوى التفكير . ويحوم بفلك هذا النمط من الحكمة الحـاح القـرآن على ظاهرة إعمال العقل ومخاطبته ذوي الألباب .

ان الحكمة البشرية مسؤولية الانسان بها يتأصـل في آدميته ، وبالعزوف عن طلبهـا وصقلهـا يـرتـد الى الحيوانية . فهي حكمةمتصاعدة .

وقد دعت الأحاديث النبويـة بـما هي صـورة من الحكمة الالهية ، الى هذه الحكمة البشريـة . فقـد روى عن النبي قوله الحكمة ضالة المؤمن فخُذْ ضالتك ولـو من أهل الشرك » (22) .

وأشـار القرآن الى مـوازنــة لطيفـة بين النمطين من

الحكمة الإلهية ، المنزلة والحكمة البشرية المتصاعدة في قوله تعالى : «ان هذا القرآن يهدي للّتي هي أقوم ويبشر المؤمنين ».

وفي اسم التفضيل موازنة بين الحكمتين لا تبطل فيها الحكمة البشرية بل تصبح متميّزة لأنّها تنتهي هي الأخرى الى سبيل قويم .

لقد عالجنا الحكمتين من زاوية اكتمال كل نمط في حدّ ذاته وأشرنا الى موطن الالتقاء بينهما في استشفاف الحقيقة.

فالحكمة الإلهية دينية محض . والحكمة البشرية دنياوية . ولا يتعارض النمطان أو يتناقضان في السياق القرآني ، لأنّ مقصد القرآن أن يكون الخطاب عاما شاملا . ولكننا ندرك الإشارة الى التنائي بين النمطين من الحكمة . فالتقاؤهما ليس حتميا وانفصالهما ممكن. ونريد أن نقف عند مجال الانفصال .

ليس الانفصال بالضرورة موقفا عدائيا بين حاملي الحكمتين ، بل هو في سياق فهمنا حيادي .

لا شك أن العقل البشري قد أتيح له من المعارف ومن المقاربات في العصر الحديث ما لا يمكن الاستغناء عنه أو الاغضاء . بل ان العلم الانساني أصبح قوة

فاعلة لم تتبلور دائما في ظل العقيدة الدينية بل لعله لم يزه الا خارجها . إلسؤال المطروح هنا هو ما هي العلاقة الممكنة بين ا لحكمة الالهية الدينية والحكمة البشرية الدنياوية . وان لم تكن هذه الحكمة البشرية ساعية لغاية دينية أو مراعية لها ؟

لقد اعتبر ابن رشد أن الشرع يؤول فيما يبدو متعارضا مع الحكمة (23). وقد يبدو موقفه مستندا الى وهم . اذ يلوح الشرع متحولا والحكمة ثابتة يقينية . ولكنّ رأيه يقوم على قراءة أخرى تفهم الشرع على أنه منبت التفاكر وهو بذلك لا يصمت عن الادلاء بالرأي والموقف والحكم كلما وجدت الحكمة البشرية حاجة الى ذلك وسعت الى الشرع سعيا .

فبقدر ما أضحت الحكمة البشريّة اليوم عالما مكتملا يوازي العالم الديني ، أصبحت الحاجة إليها أوكد لأنها في خدمة أغراضها المخصوصة توفر للمتدين منهجا لقراءة النص الدينيّ ومادة معرفية لاستطلاع المجهول أو الغامض فيه .

أما الوحدة الدلالية الثالثة فقد خرجت من القوّة العقلية ومن دائرة الحكمة الالهية المجردة الى حيّز الواقع البشري .

ان الحكمة كانت الهية منزلة أو انسانية متصاعدة قوة بحوزة الادمي ولكنها تبقى نظرية يعدمها الفعل المادي. وقد اتاح لها السياق القرآني هذا الفعل بان ربطها بالملك . وليس الملك الخطة السياسية فحسب بل هو أعم يمس الحكم فتنضاف الى الحكمة الحنكة وهما يجتمعان في الشوكة . فتصبح الحكمة قاعدة الحكم وأساس السلطان . وهذا التزاوج يسنح للحكمة أن تستحيل واقعا يجرى . وهذه الظاهرة كفيلة بأن تنبىء عن مراعاة الواقع الانساني لأنّ الحكمة النظرية بحاجة الى الحكمة العملية وان توفر الأولى يستدعي الثانية . وتصبح السياسة من مستلزمات الحكمة ولذلك اعتبرت عند فقهاء السياسة شرطا من شروط الإمامة (24) .

يستدرجنا هذا التأليف الى بسط مشكليات لعل أخطرها ما هو صدى لعلاقة الشريعة بالفلسفةفي العصور الوسيطة (25) ، وهي الصلة بين العلوم الملية والعلوم الحكمية . ولم نقف على تفسير معاصر يضيف الى المادة القديمة الا في معنى التأليف والتبسط. أما العلوم الحكمية فقد انفصلت عن مجال الفلسفة وأصبح العلم قائم الذات ونفخ في مادته فاضحت العلوم ذات بينة فاعلة في الحياة الانسانية وعليها بنيت في شمولها

وذكر علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الفيـزيـاء وعلم الطب وعلم الانثروبـولـوجيـا ضمن العلـوم الأخـرى يمحض لتفسير جديد يراعي ما قاله المفسرون قـديـما ويلازم مـا يثبتـه العلم الحـديث من حقـائق . وليست الدعوة الى ان يتأسس التفسير على العلم خالصـا ، بـل ان يجمع العلوم بما هي مواد تمس المعرفة الانسانية . وليس هذا النمط من التفسير ممكنا لفرد علامة بل هو جماع عمل الهيئات والمؤسسات .

أما عبارة حكيم فقد تواترت في القرآن بنسق يمكن أن ينتظم حسب محاور رئيسية . يتصل الأول بالعلاقة بين صفة الحكيم ومفهوم العزة احالة على قوة الخـالق وعلو شأنه . ويرتبط الثاني بمفهوم العلم أمـا الثـالث فيقترن بظاهرة الرحمة . فتصبـح صفـة الحكيم نـواة للتصرف الالهي . وبهذا الشكل يتدعم ما ذهبنا اليه من أن الحكمة ـ الالهية أو البشرية متصلتين أو متـوازيتين ـ نواة جوهرية في السياق القرآني .

الهوامش

(1) عبد الوهاب بوحديبة «كلام الله وتصوره في التاريخ «– الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني : معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما ، سلسلة الدراسات الإسلامية صص 2 ـ 13 .

(2) التهانوي :الكشاف مادة «تفسير».

(3) المرجع نفسه .

(4) علي الشنوفي : «الوحي والتأويل عند ابن رشد وسبينوزا» ـ الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما ـ سلسلة الدراسات الإسلامية ص119ـ138.

(5) علي الشنوفي : «الوحي والتأويل عند ابن رشد وسبينوزا» – الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما ـ سلسلة الدراسات الإسلامية ص119ـ138.

(6) نذكر بالخصوص بالنسبة الى «العالم الإسلامي» حسن حنفي في كتابه «التراث والثورة» .

(7)انظر الإحالة رقم 1 أعلاه .

(8) مسكويه : تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق . ص 38 الطبعة الثانية ـ مكتبة الحياة ـ بيروت.

(9) السورة : البقرة ، الآية 44.

(10) حديث السفينة .

(11) الشافعي : الرسالة .

(12) محمد الطاهر ابن عاشور . التحرير والتنوير ص 321 الجزء 21/20 . تونس 1984 .

(13) مسكويه : المرجع السابق ص :47.

(14) سورة الماعون الاية 4 .

(15)سورة البقرة الاية 2 .

(16) سورة آل عمران الايات : 104 ـ 110 ـ114.

(17) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الاسلام . ص 170 ترجمة عباس محمود . طبعة القاهرة لجنة الترجمة والتأليف والنشر 1955.

(18) انطلقنا في الاحصاء من : محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .

(19) الاشارة الى حديث جبريل . رواه عمر بن الخطاب : مختار الحسن والصحيح من الحديث الشريف البديع صقر . ص 39 . بيروت 91 .

(20) الغزالي : احياء علوم الدين .

(21) ابن سينا : الرسائل: كتاب النفس طبعة واندك ص28 وما بعد .

(22) حديث نبوي شريف . اثبته للسعودي بمروج الذهب: الجزء 7 ص 164 .

(23) ابن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . ص 35 .

(24) أبو الحسن الماوردي : الاحكام السلطانية : باب الامامة ص 5 .

(25) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة الجزء 2 . الليلة 17. (تحقيق أحمد أمين . د. ت.).

نحو منهج سليم في قضية موثوقية
الرسائل العربية الاسلامية المبكّرة

وداد القاضي
جامعة شيكاغو

عندما يجتمع عدد من الباحثين في الدراسات العربية الاسلامية من الشرق والغرب ، في العقد التاسع من القرن العشرين ، لبحث قضية « التراث والمنهج » ، فإنّ واحدًا من الموضوعات التي لا بدّ لهم من التعرّض لها مسألة مدى موثوقية النصوص العربية المبكّرة التي يُفترض أنها ترجع إلى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، إلاّ أن الغالبية العظمى لما وصلنا من صُوَرها يرجع الى القرن الثالث الهجري أو ما بعده . وليست هذه القضية بجديدة جدّة تامة بين الدارسين المحدثين المتخصصين في الحضارة الاسلامية، خاصة في الغرب ، إذ انّ جذورها ترجع إلى ايام المستشرق المجري (اجناس جولدتسيهر) في أواخر

القـرن التـاسـع عشر ؛ ولكنّ أمـورا جَدّت في العشرين سنة الماضية جعلت القضية تُطرح بحدّة مرّة أخـرى ، أهمها نشرُ دراسة توصل الشكّ في موثوقية النصـوص المبكّرة حتى القرآن نفسه (دراسة وانسبـورو المُعَنْونَة (Qur'anic studies) والمنشورة سنة 1979) ، وظهور بعض الدراسات التي تسلخ عن النصوص التاريخية العربيـة المبكّرة أي موثوقية ابتداءً ، وتفضّل عليهـا النصـوص «غير الاسلامية » ، كالنصوص اليونانيـة والسريـانيـة (مثل دراسة كرونه وكوك المعنونة Hagarism) ثمّ قيام موجات عنيفة من النّقد الشديد لجهود مستشرقين كبار أمثال (ريتر ومادلونـج وفـان إس) في محاولاتهم لـردّ بعض النصوص إلى القرن الأول الهجري (مثـل كتـاب كوك Early Muslim Dogma) ومقـالاتـه ومقــالات (تسيمرمان). فهذه الأمور أعطت أبعادا جديدة للقضية كما كـانت مطـروحــةً من قبـل ، وجعلت البحث فيهـا يشتدّ في التعقيد والتنوّق والتفصيل، وأوقعت الانقسام في صفّ الباحثين الغـربيين أنفسهم ، فبـدا واضحًا أن أيام « الحُكْم القاطع المقبول » كـما في حـالتي (جـولـد تسيهر وشاخت مثلاً) قد وَلّتْ ، وأنّ الموضوع مفتـوح للنقاش الطويل المتعمّق، وأن إهماله والوقـوف مـوقف

المتفـرّج ـ أو السـاخـر ـ منـه لم يعـد جـائزا ، لا على أصحاب التراث الاسلامي نفسه ولا على غيرهم .

وأودّ بادئ ذي بدء أن أقرر ما أراه أمورا عامة : أرى أنـه لا بـدّ من التسليم بهـا حتى يصـل المـرء إلى نتائج سليمة قدر الإمكان ، وهي :

1) إن كون المصادر العربية المكتوبة عن الفترة المبكّرة قـد كُتبتْ في فترة متـأخّرة عنهـا ، فهي غير معـاصرة للأحداث التي حدثت فيها ، هي مشكلة حقيقية وليست متوهمّة ، والاعتراف بها هـو الأسـاس المنهجي السليم لـلانطـلاق إلى دراسـة الفترة المبكـرة ، وهي الخطـوة الأولى التي لا بدّ من القيام بها في إطار مـا سُمّيَ منـذ زمن طويل بـ « نقد النصوص » .

2) إن هـذا الاعتراف يصعّب عمـل البـاحث ، الا أنـه يحميه من الانزلاق في أحكام قد لا يكون لها أساس من الصحّة .

3) إنّ هذا الموقف يجرّ حقًا إلى اعتبار الكثير ممـا كُتب عن تاريخ الفترة المبكّرة « صورة تـاريخيـة » وليس «تاريخًا» لها (على حدّ تعبير تلمان ناجل) ، ولكنه يمنح الباحث ـ في مقابل ذلك ـ الفـرصـة لتتبّع تطـوّر هـذه الصورة عبر الزمن ، على اعتبار أن المجتمع الاسلامي ـ

كغيره من المجتمعات الانسانية ـ مجتمع حيٌ نامٍ يتطور باطّراد ، وهذا التطور هو الذي أعطى الحضارة الناتجة عنه ، اي الحضارة الاسلامية ، الحيويّة التي جعلتها قادرة على الاستمرار لفترة طويلة ، ومكّنها من ان تكون فاعلة في تاريخ الحضارات الانسانية .

4) إن علماء المسلمين أنفسهم قد تشككوا منذ ما يزيد على ألف سنة في صحة بعض النصوص المبكرة، ولولا ذلك ما ظهر علم الجرح والتعديل (في مجال الحديث النبوي) ولا ما سُمّي من بعد بالانتحال (في الشعر الجاهلي) .

5) إن جهود هؤلاء العلماء ودراسات بعض الباحثين المعاصرين تؤكد أن قَدْرًا غير قليل من النصوص المنسوبة الى الفترة المبكّرة هو من الموضوع لا من الصحيح ، وذلك لدواعي متعددة متفاوتة في المنبع ، منها ظروف الكتابة الماديّة في هذه الفترة ، خاصة لجهة شحّ مواد الكتابة نسْبيًا ، وغلبة الأسلوب الشفوي في تناقل الأخبار ، وتأخّر حركة التدوين الكبرى على الفتوح لمدة طويلة ، واتساع رقعة أراضي الخلافة الاسلامية اتساعًا عظيما وبسرعة مذهلة ، وتفاوت مناطق هذه الخلافة فيما بينها في التفذلك والانتاج

الحضاريّيْنْ ، ثم ظهور الخلافات الدينية والسياسية بين المسلمين بعد وقت قصير نسبيًا من انتشار الاسلام وقيام دولته ، وهذا بدوره أدّى إلى ظهور التعارض بين فئات هذا المجتمع - مذاهب وطوائف وَفرَقًا - في الأهواء ، وإلى تأخّر التبلور المذهبي العقدي لدى القسم الاعظم من المسلمين - أهل السنّة والجماعة- حتى ما بعد قيام الدولة العباسية في الثلث الثاني من القرن الثاني .

6) غير أن هذا كله لا يعني أن المسلمين لم يدوّنوا شيئا قبل ابتداء حركة التدوين الكبرى في منتصف القرن الثاني للهجرة ، وإن كنّا لا نريد أن نصدّق آلاف الإشارات إلى ذلك في المصادر المتأخرة ، فليس علينا إلا أن نلقي نظرة على ما دُرِسَ حتى الآن من أوراق البَرْدي (خاصّة دراسات بيكر وغرومان وأبوت) حتّى تقرّر أنّ الكتابة كانت وسيلة رئيسية من وسائل التعبير الأدبي ، جنبًا إلى جنب مع التناقل الشفوي للأخبار ، وأنّ هذه الوسيلة كانت الوسيلة الضرورية الوحيدة لتبليغ الأخبار احيانا ، ولذلك فإن علينا أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار ونحن نتصدّى لحلّ مَدَى موثوقية النصوص العربية الاسلامية المبكّرة .

وأودّ فيما يلي أن آخذ فنًا واحدًا من فنون الكتابة العربية الأدبية المبكّرة : فنّ الرسالة ، وأتابع نماذجه التي حُفظت لنا منه ، وأقترح بشأنه بعض الاقتراحات العامة في مجال التوثيق له (أو عدمه) ، على أن يكون ذلك مَثَلاً وحسبُ على الطريقة التي أرى انه لا بد أن نستعملها منهجًا في مادة الفترة المبكرة . وما أعنيه بـ «التوثيق» أن يقوم الدارس بتقويم الرسالة التي يعالجها ويحكم ما اذا كانت حقًا - **كما وردت بنصّها الحرفي** - من تأليف الشخص الذي نَسَبَتْ اليه المصادر المتأخرة تأليفها ، في الفترة ما قبل منتصف القرن الثّاني للهجرة ، وعلى ضوء تقويمه ذلك يثبت موثوقية نسبتها أو يرجّحها أو ينفيه .

* * *

يمكن تعريف الرسالة بانها نصّ يكتبه شخص واحد في الأغلب ، أو جماعة في حالات نادرة ، الى شخص آخر في الأغلب ، او الى جماعة في حالات أقلّ . وقد وصلتنا مئات الرسائل المنسوبةً الى فترتي صدر الاسلام والدولة الأمويّة (كما نراه في كتاب أحمد زكي

صفوت **جمهرة رسائل العرب** ، القسم الثاني من الجزء الأول ، وكامل الجزء الثاني ، ثم كتاب محمد ماهر حمادة **الوثائق السياسية والادارية العائدة للعصر الأموي** ، وفي الكتاب الأخير وحده 955 رسالة)، وهذه الرسائل أوردتها المصادر التاريخية والأدبية التي ترجع إلى القرن الثالث وما بعده . ويمكن قسمة هذه الرسائل في قسمين : 1) الرسائل المتعلقة بالدولة، و 2) الرسائل المتعلقة بالعقيدة .

ا ـ الرسائل المتعلقة بالدولة :

تشكّل هذه الرسائل القسم الأعظم مما وصلنا ، وهذا أمْرٌ مفهوم ، إذ إنّ هذا النوع من الرسائل هو الذي يهمّ المؤرخين حفْظُهُ ، لما لنصوصه من علاقة ضرورية بفهم السياقَ التاريخي للأمّة . غير أن هناك جانبًا آخر منه لم يُعْنَ المؤرخون به ، وانما حُفظَت لنا نماذج منه في أوراق البرْدي ، ولذلك أرى أنه لا بد من الفصل بين هذين اللونين من الرسائل المتعلقة بالدولة ، ودراسة كل منهما على حدة ، وسوف أسمّي النوع الثاني منهما : الرسائل الادارية ، والنوع الأول : الرسائل السياسية .

(أ) الرسائل الادارية :

هذه الرسائل لا يرقى إلى نصوصها أي شك لأنها وصلتنا مكتوبة على أوراقها الأصلية ، فهي «وثائق» ولَيْسَتْ «أخبارا» متناقلة . ويرجع الفضل في نشر عدد لابأس به منها إلى جهود (كارل هاينرش بيكر) و(أدولف غرومان)و(نابيا أبوت) في الأكثر . ومادة القسم المبكّر في هذه الرسائل تعنى بمختلف شؤون الدولة ، والمسائل الماليّة منها بشكل خاص ، كالضرائب والأرزاق . وبطبيعة الحال فإن قسما كبيرا من هذه البرديات لا يهمنا في هذا البحث بخاصة ، لأنه ليس مكتوبا بشكل رسائل (ايصالات ـ غرومان 2 : 160 ؛ لوائح ـ غرومان 2 : 201) ، ولكن الرسائل منها هامة جدا لمن يريد ان يدرس موثوقية الرسائل المبكرة ، إذ أنها تصف في أمرين هامين . الأول هو دلالتها ـ مع غيرها من «الوثائق» ـ على ما يمكن أن يقال بشكل قاطع عن «الدولة» الاسلامية ، من حيث هي نظام سياسي معقّد متكامل . وقد درس هذه المسألة (فريد دونر) في بحث له نشر سنة 1986 في مجلة (Journal of the American Oriental Society)(الصفحات 282 ـ296)، وفيه بدأ بتحديد مفهوم «الدولة» فقال إن الدولة بناء سياسي

ينطوي على مجموعة من المؤسسات السياسية ويرتكز على تصوّر للسلطة التشريعية مبنيّ على فكرة العدل . فالدولة على ذلك ـ بواسطة مؤسساتها وأيديولوجيتها التشريعية ـ تنظّم علاقات القوى المختلفة في المجتمع ، وتضعها في إطار كبير ، وتجعل لسلطتها هي المكانة العليا بين سائر القوى في المجتمع. ومؤسسات الدولة التي تمكّنها من بسط سلطة القانون وحفظ النظام السياسي سالما هي : المجموعة الحاكمة ، والجيش والشرطة ، والسلك القضائي ، وإدارة الضرائب ، وبعض المؤسسات الاضافية . وقد درس (دون ما نشر) من هذه المادّة «الوثائقية» (أوراق البردي ، والنقوش ، والنقود ، والأوزان) عن الفترة المبكرة ، وتوصل الى نتائج قاطعة تدلّ على ان «الدولة» الاسلامية كانت واضحة المعالم منذ خلافة عبد الملك ابن مروان 65 ـ86 وأنه كان هناك «دولة» على الأرجح منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان (41 ـ 60). اما فيما يتعلق بالفترة السابقة على خلافة معاوية فان المادة المتوفرة من الوثائق ضئيلة ولا تسمح بالاستنتاج الواضح ، وإن كانت هناك بعض الدلائل على أن «الدولة» الاسلامية كانت سابقة على خلافة معاوية .

والأمر الثاني الذي تسعفنا فيه هذه الوثائق الرسائل انها تمكّننا من دراسة شكل الرسالة ومصطلحه كما كان معروفا على وجه التأكيد أيام «الدولة» الاسلامية المبكّرة هذه ، وذلك موضوع لم يبحث بدقّة بعد فيما أعلم . ولا شك أن دراسة من هذا النوع تصطدم بعقبات جمّة ، أهمها قلة عدد هذه الرسائل ، وانطماس اجزاء منها بفعل الزمن ، وكون أقدمها لا يرجع الى ما قبل سنة 90 ، وهي السنة التي كان فيها قرّة بن شريك واليا على مصر في خلافة الوليد ابن عبد الملك . ثم إن القسم الاكبر على الاطلاق مما وصلنا منها يرجع الى مصر وحدها ، من دون سائر الولايات الاسلامية ، وان القسم الاعظم منها يعنى بالأمور المالية ، وذلك موضوع محدود بطبيعته ، ألفاظا وتعابير وإنشاء وخطابا . ورغم ذلك فإن العمل في دراسة هذه الرسائل المبكرة مطلوب بشدة اليوم ، وقد يعطي نتائج اكثر مما يتوقعه المرء ، وأودّ هنا أن أعطي نموذجا على ذلك .

يشير (مايكل كوك) في كتابه (Early Muslim Dogma) إلى أن مجموعة من الرسائل التي يفترض انها مبكّرة تفتتح بعد البسملة و«أما بعد» بصيغة الحض على

«تقوى الله» (أوصيك ، نوصيك بتقوى الله) (الصفحة 6) ، وهذه الرسائل ترجع في نظره الى أواخر الفترة الأموية لا إلى القرن الأول الهجري (في صفحات متفرقة) ، إذ أنه يلاحظ أن مثل هذا التعبير لا يرد فيما وصلنا من برديات المتحف المصري ولا في الرسائل المعاصرة المنقولة في المصادر (الصفحة 7 ، الملاحظة رقم 15) . وملاحظة (كوك) صحيحة فيما اطلعت عليه من برديات إضافية ، إلا انه يلاحظ ان في إحداها مما لم يطلع عليه (كوك) (1) يرد تعبير «واتّق الله فيما تلي» ، (وهي ترجع الى سنة 91 ، أي انها من القرن الاول الهجري) ، وإن كان هذا التعبير يجيء في وسط الرسالة لا في أولها (2) ، دون أن يكون مسبوقا بأحد اشكال الفعل «أوصى» وبصيغة الفعل (اتّق) لا بصيغة الاسم (تقوى) .

ان هذه الملاحظة قد تكون جزئية وغير حاسمة في النتائج اوليا ، ولكني لا أشكّ في أن متابعة الدراسة المتأنية في مثل هذه الأمور من شأنه ان يلقي أضواء جديدة على ما نعرف على وجه اليقين عن الرسائل المبكرة ، وان يلزمنا باعادة تقويم الأحكام المعمّمة التي

قد تكون جائرة بحق التراث العربي الاسلامي المبكّر .

وفي هذا الصدد أودّ ان أنبّه الى قضية أخرى تفيدنا فيها الرسائل ـ الوثائق ، وهي مسألة ما قد تكشف عنه من تخلّل أثر التعبير القرآني فيها (ولفظ «التقوى» وسائر صيغ الفعل «اتقى» كثيرة في القرآن) ، وهذا بدوره يوضح مكان القرآن في ذلك المجتمع الاسلامي المبكّر ، ويدحض الشكوك الغريبة المثارة حول تاريخ تشكله النهائي ، كما اراد (وانسبورو) . ولعل ممّا يجب أن يوجه اليه الاهتمام في مجال الدراسات القرانية ، الأوراق المكتشفة حديثا في الجامع الكبير بصنعاء من مصحف لا شك في انه يرجع إلى العصر الأموي .

يبقى أن المشكلة الكبرى بالنسبة لدراسة البرديات تشتُّت اماكن وجودها (وأنا أعرف ان هناك مجموعات منها في جامعات شيكاغو وييل وكولومبيا وميشيغان من الولايات المتحدة الامريكية وحدها) ، وصعوبة قراءتها ، ثم إن قسما غير قليل منها قد لا يؤدي الى كشوفات كبيرة حتى لو نشر (بعد جهود جمة) ، وان الرسائل بالذات قد لا تشكّل نسبة كبيرة منها ـ على أن هذا امر لا يمكن الجزم به حتى يتمّ العمل نفسه ،

وهذا قد يستغرق عقـودا . دلـويلـة من السنين ، وهـو وقت ثمين لا يمكن أن يتــوقف فيــه البحث في التراث بانتظار نتائج البرديات القاطعة ، الا أنه على الأقلّ يجب أن يجعلنا أقل تغطرسا في القطـع بـما نصـل اليـه من نتائج ، واكثر حثًا على التحفّظ العلمي ، وهذا كله ممـا يخدم المنهج العلمي السليم في نهاية المطاف .

(ب) الرسائل السياسية

تشكل هذه الرسـائل الاكثرية السّاحقة مما وصلنا من رسـائل الفترة المبكرة إذ فيها نجد رسـائل معـاويـة وعلي وعبد الملك والحـجاج ... الخ . وهذه الرسـائل هي أعسر الرسـائل على التوثيق ، وخاصة في الحـالات التي يكون هناك فيها تباين بين روايـاتهـا وعنـدمـا تكـون واضـحة الهوى ، شيعيا كـان ذلك (نهـج البـلاغـة) أو أمويا (الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبـة) أو غير ذلك (كتاب الفتوح لابن أعثم) . ورغم ذلك فان عمليـة التــوثيق ليست مستحيلــة منهجــا ، وفي ذلك يمكـن استعمال أدوات مختلفة ، أتطرق هنا الى بعضها .

وأول أداة لذلك هي وضع الرسـالة موضــع البحث في موضـعها من جهاز الدولة . وقـد مـرّ الحـديث على

«الدولة» الاسلامية وما تقطع بـه الـوثـائق المختلفـة بشأنها (مقالة دونـر) ، ونتـائجهـا تؤدي الى أن تعتبر الرسائل المروية عن الفترة التالية لخلافـة معـاويـة ـ سنة 41 وما بعدها ـ اوثق من الرسائل السابقة عليهـا من حيث المبدأ ، والرسائل التالية لخلافة عبـد الملك بن مروان (خاصة بعد انتهـاء فتنـة ابن الـزّبير سنـة 72) رسائل أرجح في التوثيق من سابقاتهـا ، وهـذا أمـر يتفق وما نعرفه عن الدولـة الاسـلاميـة من المصـادر التاريخية والادبية ، من أن ديوان الرسائل أحدث زمن معاوية بن أبي سفيان ، وأن عبد الملك بن مـروان قـام باصلاحات إدارية واسعة النطـاق بعيـدة النتـائج إثـر استقلاله بالخلافـة سنـة 72 ، وبذلك فإن الـرسـائل السابقة على خلافة معاوية يكـاد يكـون من المستحيـل القطع بموثوقيتها من منظور الدولة هذا .

على أنّ هذا التعميم لا يكفي ، ويجب ان يتم البحث في العمق في طبيعة الدولة الاسلامية المبكـرة . وفي هـذا المجـال يجب ان يسـأل سؤال رئيسي : من أين جـاء المؤرخون والادباء بالرسائل التي دوّنوا نصـوصهـا ؟ إن هذا السؤال يقودنا الى البحث في أمرين : طبيعة عمل ديوان الرسائل ، ثم دور الأخبـاريين والكتّاب بصفتهم

حلقة وصل بين الرسائل الأصلية والنص التاريخي او الأدبي لها في كتب المؤرخين والادباء .

(أ) اما طبيعة العمل في ديوان الرسائل فلا نعرف عنه الكثير ، سوى انه بدأ في خلافة معاوية ، ومعه أحدث ديوان (الخاتم) لختم الرسائل الرسمية بعد أقرارها من جانب الخليفة . وقد حفظت لنا المصادر اسماء كتّاب ديوان الرسائل منذ عهد معاوية : سرحون وابنه ومن بعدهم ، ويبدو مؤكدا مما حفظ من بَرْديّات مصر أن عمال الخليفة في الامصار كان عندهم شكل من أشكال ديوان الرسائل في عواصم ولاياتهم ، لأن بعضها يجيء في آخره «وكتب فلان» (مثلا : «وكتب راشد» في آخر رسائل قرّة ابن شريك)، بحيث أن نصوص هذه البرديات يمكن ان تشكّل مصدرا لتحديد هؤلاء الكتّاب في بعض السنوات على الأقلّ . ويظهر من هذه البرديات أيضا ان اللغة الرئيسيّة المستعملة فيها هي العربية ، ولكن بعضها يجيء فيه ألفاظ او تعبيرات او اقسام باليونانية (غرومان 2 : 48-51) ، وهذا يعني ان اللغات المحلية السابقة على الفتح الاسلامي (بما في ذلك الفارسية ، وإن كان ليس لدينا نماذج منها) ظلت مستعملة جزئيا في ديوان الرسائل ،

خارج مركـز الخـلافـة في الشـام على الأقـل . على أن اصلاحات عبد الملك بعد سنـة 72 — وتعريب الدواوين منها بشكل خاص ـ غيّرت ذلك الى حدّ بعيد ، وإن كان ديوان الرسائل أقل تأثرا من بعض الدواوين الأخـرى (كديوان الخراج مثـلا) بتلك الاصـلاحـات . ولا تهتم المصادر بذكر اية تفصيلات عن وضع الـديـوان بعـد حركة التعريب ، إلا ان بعض الاخبـار المتفـرقـة فيهـا تمكننا من تصـوّر التطور الذي حدث فيه منذ السنوات الأخيرة من خلافة عبد الملك ـ أي قبيل سنـة 86 . وقد قمت في بحث لم ينشر بعـد بـربـط هـذه الاخبـار وتفسيرها ، وقد بدا لي منها ان الديوان ـ في العاصمـة على الأقل ـ سرعان ما أصبح شيئا يشبـه «المؤسسـة التعليمية » يدخله المتعلم الراغب في ان يصبح كـاتبـا ، ويتدرّب فيه باشراف كتّاب متقدمين على كتابة الرسائل بأشكالها المختلفة طبقا لما يشبـه البرنـامـج التعليمي ، ويجتاز ما يشبه «الامتحانات» التي تؤهله لأن يصبـح كاتبا فيه . وبعد «التخرج» يصبـح الكـاتب واحـدا من كتّاب كُثْرٍ موضوعين بتصرف صاحب الديوان ، فتوكل اليهم «صِياغة» الرسائل المراد إنفـاذهـا عن الحضرة ، بحسب التعليـمات التي يتلقـونهـا من رئيسهم . فـاذا

تميز الـواحـد منهم تميـزا خـاصـا كتب عن الخليفـة مباشرة ، وأعلى رتبة يمكن ان ينالها ان يصير صـاحب الديوان كله .

إنّ هذا التصور لمدى التعقيد الذي أصـاب ديـوان الرسائل يتصل بموضوعنا اتّصالا مباشرا من حيث أنه يشير إلى حالة الرسائل السياسية الـرسميـة في القسم الثاني في الفترة الأمـويـة ، وهـو تصـوّر يـدلّ على أن الرسائل الرسمية كانت تمرّ بغير خطوة قبل أن تصـل الى صورتها النهائية ، وهذا بدوره يعني انه من المرجع انه كان هناك في الديوان نسخة واحـدة على الأقـل من الرسالة المرسلة إلى الخارج ، هي المسوّدة الأخيرة لها ، وإن كنّا لا نملك الشـواهـد اليقينيـة على ان ذلك كـان «روتينا» متبعا باطّراد في الفترة الأموية . على أن هنـاك شاهدا على امر آخر ، وهـو أن الـرسـائل الـواردة إلى الديوان بالعاصمة من الخارج كـانت تحفـظ فيـه حتى بعد أن يتوفى الخليفة المخاطب بها ، وهذا الشاهد نجده في رواية كتاب سيرة عمر بن عبـد العـزيـز لابن عبـد الحكم (3) (المتوفى سنة 268) ، وهي تقول إن الوليد بن عبد الملك كتب الى زيد بن حسن بن على بن أبي طـالب يسأله أن يبايع لعبد العزيز ابن الوليد ويخلع سليـمان

ابن عبد الملك . ففرق زيد عن الوليد فأجابه ، قال ابن عبد الحكم : «فلما استخلف سليمان **وجد كتاب زيد الى الوليد بذلك** » ولا يهمنا سائر الرواية ، ولكن هذا القسم الاول منها يدل على وجود نوع من «الأرشيف» لحفظ الرسائل الواردة منذ حدود سنة 90 على الأقلّ ، وهذا امر يشير الى أن التعقيد والتنظيم أخذا يزدادان باطّراد بعد اصلاحات عبد الملك ؛ ولئن كانت الرسائل الواردة تحفظ ، فان نسخ الرسائل الخارجة كانت على الترجيح هي أيضا تحفظ.

كيف يفيدنا ذلك في موضوعنا ؟ إنه يقوّي الاحتمال بوجود النسخ الاصلية اذ الصور منها ـ الصادرة والواردة ، في العاصمة وفي الاطراف ـ بشكل مكتوب (وليس بشكل شفوي) في دواوين الدولة بعد كتابتها بوقت قصير منذ القسم الثاني من الفترة الأموية على الأقلّ ، وهذا يعني أن الوصول اليها (أو الى بعضها) بنصوصها ، لم يكن امرا مستحيلا ، خاصة اذا تذكرنا ضخامة «مؤسسة» الديوان وكثيرة العاملين فيها ، ثم اذا تذكرنا ان الكتابة منذ ما قبل تلك الفترة كانت قد أصبحت مهنة يشتغل فيها أفراد أجيال متتالية في الاسرة نفسها (ال سرجون منذ زمن معاوية،

وآل عبد الحميد بن يحي منذ زمن هشام)، وهذا موضوع سوف أعود اليه من بعد .

غير أن القول بانفتاح المجال أمام الوصول الى الرسائل الرسمية الأموية المتأخرة شأن يختلف عن القول بان حوادث الايام قد أبقت عليها سالمة سليمة خاصّة وأن سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية حدثا بعد خراب ودمار كبيرين ، وأن موقف الدولة العباسية من سالفتها كان مشحونا بأشكال الانتقام والرغبة في طمس المعالم ، غير أن هذا امر يستحيل تقويمه تقويما كاملا ، وإن كان يمكن التقدير بان الثورة العباسية قد تمكنت من اتلاف جانب كبير من هذه الرسائل ، وجعلته في حكم المفقود الى الأبد ، خاصة فيما يتعلق بالوارد منه الى الديوان المركزي بدمشق (وحرّان ، مركز مروان بن محمد) ، لكنّها لا يمكن أن تكون قد أتلفته كله ، خاصة بالنسبة للرسائل المتوفرة في الأطراف ، بل إن هذا أمر مؤكد حتما ، وإلاّ لما كنّا وجدنا فيها اليوم - بعد اكثر من ألف سنة - برديات مصر وغيرها . وهذا كله يعني أن جانبا من الرسائل الرسمية الأموية المتأخرة قد بقي الوصول اليها ممكنا بعد سقوط الدولة الأموية . ويجب أن لا

ننسى بالإضافة الى ذلك أن عددا غير قليل من رسائل الدولة الرسمية كان يقرأ على المنابر (فيما يمكن ان يسمّى اليوم ب «المنشورات السياسية») ، كالإعلامات بالفتوح ، وبالحجّ ، وبتولية ولاية العهد ، ولذلك فشهوده كثر في ناحية ، ونسخه كثيرة أيضا ، منها واحدة في كل مركز من مراكز الولايات على الأقلّ .

ولكن مرة أخرى لا بد من القبول بأن انفتاح المجال أيام الوصول الى هذه الرسائل شأن يختلف عن القول بان نصوصها التي وردت في المصادر المتأخرة تأخرا بالغا في الزمن عنها هي نفسها نصوصها التي جاءت عليها حين كتابتها . وهذا يوصلنا الى الحديث عن الشق التالي من هذا الموضوع . وهو دور الاخباريين والكتاب بصفتهم حلقة وصل بين الرسائل الأصلية وروايات المؤرخين والأدباء لها .

(ب) دور الأخباريين : إن أبرز ملمح في أهمّ كتب التاريخ التي وصلتنا من القرن الثالث ، أعني بذلك تاريخ الطّبري وأنساب الأشراف للْبَلاَذُري ، إنّ رواياتها عن الفترة الأمويّة موضع البحث جاءت مسندة . ونحن نعلم من علم الحديث ان الإسناد لا يشكل بالضرورة ضمانة ضدّ الوضع أو التحريف ،

والشيء نفسه ينطبق على التاريخ ورغم أن العلمَيْن يشتركان في ان الكتب المعتمدة المتأخرة منهما (البخاري ومسلم / البلاذري والطبري) مؤسسة على كتب أسبق منها تأليفا في الحقل نفسه ، فإن وضعيهما ليس متماثلا . ففي حين ان الرواية الشفوية ظلت تقوم بدور رئيسي في مجال النقل في علم الحديث ، نجد أنفسنا في مجال التاريخ اكثر تطلعا الى الكتب المدوّنة في فترة أبكر ، وفي زمن الرسول لم يكن هناك جهاز منظم معقد للدولة ، على عكس الحال في الفترة الأموية ، وخاصة المتأخرة منها هذا فضلا عن ان الحديث النبوي ـ لمكانة الرسول العليا في الضمير الاسلامي ـ عرضة للوضع اكثر من التاريخ ، وفي حين أن الزمن الذي يتطلع المحدث إلى اثباته زمنا لظهور الحديث المعيّن يرجع الى فترة الرسول (حتى ما قبل الهجرة) ، نجد أنفسنا في مجال التاريخ الممكن التحقّق منه متطلّعين الى إثبات نصّ الرسالة المعيّنة إلى ما لا يسبق خلافة معاوية ، الى اربعينات القرن الاول ، بل الى ما لا يسبق ـ بتحقّق اكبر ـ أواسط خلافة عبد الملك ، أي في سبعينات هذا القرن نفسه . ودعني أوضّح الأمور اكثر فأقول : اذا كان لدينا مجموعة من الأحاديث ترجع الى

أواسط القرن الثاني ، فانّ المسافة الزمنية بينهـا وبين صاحب القول المنسوبة اليه ـ الرسول ـ مسافـة قـرن ونصف ، أما إذا كان لدينا كتـاب تـاريـخ يـرجـع الى أواسط القرن الثاني فإن المسافـة بينـه وبين الأحـداث التي يؤرخ لها ـ والرسائل التي يوردها من ضمن ذلك ـ لا تزيد على نصف قرن أو أكثر قليـلا ، بـل انـه قـد يؤرخ لاحداث عاصر اكثرها .

هـذه الكتب الأسبق تـأليفـا على كتب المؤرخين المعتمدين لم يصلنا منها شيء يستحق الذكر والتحليل، وأصحابها هم الأخباريون الـذين أشرت اليهم في رأس هذه الفقرة . على اننا نعرف عن هذه الكتب شيئا هامـا وهو عناوينها ، التي حفظها لنا ابن النديم في فهرسته ، فقام بذلك بخدمة لا مثيل لها لتراثنا التاريخي المبكـر . فمن هؤلاء الأخباريين محمد بن السائب الكلبي (المتوفى سنة 146) وعوانة ابن الحكم (المتـوفى سنـة 147) وأبو مخنف الكوفي (المتـوفى سنـة 157) وسيف بن عـمـر (المتوفى سنة 180) والواقدي والهيثم بن عدي (وكلاهما متوفى سنة 207) ونصر بن مزاحم (المتوفى سنة 212) ثم قمة الأخباريين أبو الحسن المدائني (المتوفى سنة 225) ، وهو بـدوره ينقـل عن الأخبـاريين السـابقين . فهؤلاء

كانوا مصدرا اساسيا للمؤرخين المتأخّرين ، ومن ثمّ فهم يشكّلون حلقة الوصل بين الرسائل الأصلية وبين صورة تلك الرسائل كما أوردها المؤرخون هؤلاء في تواريخهم - أي كما وصلتنا .

هؤلاء الإخباريون ، وخاصة الأولون منهم ، لم يكن مستحيلا عليهم الوصول الى نصوص بعض الرسائل السياسية الأموية المتأخّرة . ولكن المشكلة اننا لا نعلم ما اذا كانوا حقا نقلوها عن أصولها . والحقيقة أن عناوين كتب هؤلاء الإخباريين التي أوردها ابن النديم ليس فيها مايدل على انهم عنوا بالرسائل الرسمية بشكل خاص . ولكننا نعلم - من جهة مقابلة - أن عنوان كتابٍ ما يدلّ حصرا على كل ما فيه ، وكتاب المدائني المعنونُ كتاب «التعازي» (الفهرست 116) فيه نصّ غير رسالة رسمية من العصر الأموي ، فكيف بالكتب الأخرى عن مختلف الخلفاء والعمال والقبائل والأحداث ، بل كيف بكتابٍ مثل كتاب «أشراف الكتّاب» للهيثم بن عدي (الفهرست 116) ؟ إنه من الصحيح أن القطع في هذه المسألة ليس ممكنا بعد ، ولكن هذا ليس لاستحالة ذلك استحالة تامة ، ولكن لأن الدارسين لم يعنوا بدراسة هذا الموضوع دراسة متأنية تفصيلية ،

وحيث أن مادة اكبر من مواد الأخباريين قد أصبحت متوفرة لدينا ، فإن امكانات هذه الدراسة قد اصبحت أوفر ، ونصيبها من النجاح في إيجاد الأجوبة على الأسئلة عن علاقة النصوص المتأخرة بالنصوص الأصلية تزداد مع ازدياد الكشوف في المخطوطات العربية .

(ج) **دور الكتّاب** : يترجم ابن النديم في فقرته عن الكتّاب المبكّرين في العصر الأموي (الفهرست 121) لعدد من هؤلاء الكتّاب (عبد الحميد بن يحيى ، غيلان أبو مروان ، سالم عبد الوهاب بن علي ، خالد بن ربيعة الأفريقي ، يحيى ومحمد ابنا زياد الحارثيان) ، ويذكر في كل ترجمة عدد أوراق رسائل كل منهم المجموعة (عبد الحميد ألف ورقة ، غيلان ألفا ورقة ، سالم مائة ورقة ، خالد مائتا ورقة ، ويقول عن عبد الوهاب بن على أن رسائله قليلة ، وعن ابني زياد الحارثيين ان لهما رسائل مجموعة) . وما تعنيه أقوال ابن النديم أن هذه الرسائل كانت موجودة قبل تأليفه كتابه في أواخر القرن الرابع الهجري . إلا أننا نعلم انها كانت لا بدّ موجودة قبل ذلك بقرن على الأقلّ ، عندما صنّف

أحمد بن أبي طاهر طيفـور (المتـوفى سنــة 280) كتابه الضـخم الذي لم يصلنا أكثره «المنظوم والمنثور» بل ان بعضا منها كان معروفا زمن الجاحظ (المتـوفّـى سنـة 255) في النصف الاول من القرن الثالث وربما في أواخر القرن الثاني أيضا . فمن اين جاءت هـذه الـرسـائل ، ومن جمعها ، ولماذا جمعت أصلا ؟

الأمر المؤكد ان هـذه الـرسـائل ، أو بعضـهـا على الأقـلّ ، قـد اهتم بهـا ليس المؤرّخـون وحسب وإنـمـا الأدباء ايضـا ، باعتبارها ـ على الأقلّ منذ خلافة هشـام (105 ـ125) وكاتبه سـالم أبي العـلاء ـ تشكّل نـماذج أدبية يُـحْرَص على تناقلها والإفادة منهـا ، ومن هؤلاء جماعة يمكن تخصيصـهم بالذكـر ، وهم الكتـاب ، تلك الفئة من موظفي الدولـة الـذي كـان كيـانهم قـد بـدأ بالتحرّر «طبقة» مستقلة منذ ما قبـل سقـوط الـدولـة الأمـويـة ، بـدلالـة رسـالـة عبـد الحميـد إلى الكتّاب المشـهورة. هؤلاء الكتاب كان قد بدأ عندهم الشعور بما لهم من دور مميّز في الدولة منذ أواخر الدولة الأموية ، وهذا الشعور استمر لديهم بل اشتدّ بعد قيام الـدولـة العباسية ، حيث أصبحـوا الجـماعـة التي يُنْتَقَى منهـا صاحب المنصب الاداري الأوّل في الـدولـة ، وصـاحب

المنصب السّياسي الثاني فيها (بعد الخليفة) : الوزير (والبرامكة دليل واضح على ذلك) ، بل ان واقع الحال من أن عددا منهم كتب للأمويين ثم للعباسيين (مثل خالد البرمكي وابن المقفع) قوّى لديهم الاحساس بأنهم أقوى من ان يهزهم أعتى الأحداث السياسية : سقوط دولة وقيام دولة أخرى ، وان الدّول تحتاج اليهم مهما يكن هناك من اختلافات فيما بينها في التوجّهات السياسية أو العقيدية ، وهذا بالضّبط هو المقصود مما روي عن عبد الحميد الكاتب في أقدم كتاب عن الكتّاب وصلنا (كتاب الكتّاب لعبد العزيز بن عبد الله البغدادي) من انه قال ، وقد جيء به ليُقْتَل أمام أعوان العباسيين ، ويحكم : وإنّا خدمة كل دولة ! ولئن كان هذا يمثل الإطار الفكري «البيروقراطي» للكتاب ، فإن الواقع العملي كان يؤيده بقوة ، وهو أن الكتابة من حيث انها «صنعة» او «صناعة» كما يسمّيها الكتّاب انفسهم ، ابتداء بعبد الحميد قد بدأت منذ عهد معاوية مهنة «عائلية» أو «أسرية» ، بمعنى أنها صارت حرفة يشتغل فيها الرجل فابنه (أو أبناؤه) وحفيده (أو حَفَدَته) ، وهذه ظاهرة نمت مع الزمن ، وأوضح مثل عليها أسرة عبد الحميد الكاتب ، فان ثمانية من أولاده

كانوا بالديوان بدمشق ، وبعضهم صاروا كتّابا أيام العباسيين الأوائل ، واثنان من أولاد حَفَدته صارا كاتبين بمصر زمن أحمد بن طولون في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .

وقد ولّد كل هذا لدى الكتّاب اعتزازا ، بالذات ، ورغبة أكبر في إبراز «هويتهم» المميزة والبرهنة عليها، ولذلك فانني لا أستبعد بل أرجّح أن يكون قد قام من بينهم من جمعوا رسائل سالم وخالد بن ربيعة الأفريقي وعبد الحميد بن يحيى (وأترك غيلان جانبا لما يتعلق به من إشكالات عقيدية) في تلك المجموعات التي تحدث عنها ابن النديم ، ومن ثمّ نقل عن هذه المجموعات الجاحظ وابن أبي طاهر ومن تلاهم من الأدباء كابن حمدون ، والقلقشندي وغيرهما .

فان صحّ ذلك ـ وهو في رأيي صحيح ـ فان عملية جمع هذه الرسائل يجب أن تكون قد بدأت في النصف الثاني من القرن الثاني ، أي بعد حوالي قرن من إصلاحات عبد الملك ونصف قرن أو أقل من سقوط الدّولة الأموية ، وهذا يجعل المسافة الزمنية بين النصوص الاصلية وبين جمعها قصيرا نسبيا ، أو على الأقلّ أقصر مما كان يتصوّر من قبل .

على أن مزيدا من العمل لازال مطلوبا من الباحثين، وخاصة الشبّان منهم ، من أجل الانطلاق في العمل بنظرة جديدة غير متأثرة بتسليمات التّسليميّين المبسّطة وتشكيكات المشكّكين الهدّامة ، وتلك الاخيرة لا تخدم العلم ، ولا تتجاوز الافصاح عن الإعجاب بالذات . ولاشك أن من أول مهمّات الدارسين الشبان هؤلاء ، أن يقوموا بالتّفتيش عن الروايات المختلفة للرسائل المعينة في المظان الادبية والتاريخية ، ثم بالمقارنة بين نصوصها ، ثم ـ وهذا أهم أمر فيما أرى-ان يقوموا بدراسة ألفاظها لفظا لفظا ، وتعبيراتها تعبيرا تعبيرا ، وتركيباتها تركيبا تركيبا ، فضلا عن دراسة شكلها ، للوصول الى نوع من التصور الواضح للاطار اللغوي والادبي الذي كان يتحرك فيه كتّابها . وانه لصحيح انه يجب ان يترك بعض المجال لاعتبار تفرّد الكاتب الواحد (واختلافه من ثمّ عن غيره من الكتّاب المعاصرين له)، غير أنه لا بد أن يكون هناك أيضا مجال مشترك واسع بين المتعاصرين في الدلالات المعيّنة للالفاظ ، وتلك هي سنة معروفة في كل عصر وكل لغة وكل حضارة . وان المقارنة في الدّلالات اللّفظيّة بين الرسائل المدوّنة والرسائل الاصلية

المحفوظة في البرديـات من شـأنهـا ان تـرفـع النتـائج العلمية الى مستوى أعلى من التوثيق.

II ـ الرسائل العقيدية

هذا موضوع قد طال فيه الجدل مؤخرا وبخاصة فيـما يتعلق بالرسائل المَنْسوبَةِ الى الحسن البصري والحسن ابن محمـد بن الحنفيـة وعمـر بن عبـد العـزيـز في موضوعي الإرجاء والقدر وفي مصادر ترجع الى القرن الثالث الهجري وما بعده ، وهي رسائل يـرى هلمـوت ريتر وفلفرد مادلونج (ويوسف فان إس) انها تـرجـع الى القرن الاول الهجري فيما يرى مـايكـل كـوك انهـا لايمكن ان تكون مبكرة بهـذا القـدر ، وانهـا لا بـد أن ترجع الى الربع الثّاني من القرن الثاني ـ أو إلى مابعـد ذلك ـ وقد قام هؤلاء البـاحثـون من الفـريقين بتفتيت النصوص ودراسة ألفاظهـا ووضعهـا في مكـانهـا من الظروف التاريخية المحيطة بهـا ، ومـع ذلك خـرجـوا بنتائج مختلفة . فلننظر الى هذه الـرسـائل من وجهـة نظر عملية ، كما فعلنا مع الرسائل الرسمية .

هذه الرسائل كتبها أفراد يؤيدون أو يعـارضـون فرقة من الفرق الدّينيّة السياسية ، مثلا الفـرق التي لم

تنشأ الابعد مقتل عثمان والصراع الناتج عن ذلك بين علي ومعاوية ، فهي في ابكر صورها لا يمكن ان ترجع لما قبل الدولة الأموية . ولكننا نعلم أن أي فرقة قد تنشأ على اساس بشيط (مثل شعار لا حكم الاالله عند الخوارج) ، ولكنها لا تتحول الى فرقة ذات معالم واضحة في الفكر الديني الا بعد جيل على الأقل . ولذلك فإن المرء يمكن ان تجزم باطمئنان كاف أن عقائد الفرق الاسلامية المبكرة (والرسائل المؤلفة دعما أو معارضة لها) لا يمكن ان ترجع الى ما قبل خلافة عبد الملك بن مروان (65 ـ 86) . وهذا أمر يؤكده اهتمام عبد الملك ـ خليفة و «عالما» ـ بالعقائد المنتشرة في المجتمع وتطلبه للتعرف عليها ، كما بيّن ذلك مختلف الدارسين و من بينهم إحسان عباس في بحثه عن جهود عبد الملك العلمية . وانه لمن الملاحظ ان هذه الفترة هي الفترة نفسها التي اعتبرناها التاريخ المبدئي للرسائل السياسية التي يمكن التأكيد من موثوقيتها أكثر من غيرها .

على أن الرسائل العقيدية تختلف عن الرسائل السياسية الرسمية في غير وجه فهي اما أن يكتبها شخص من «فرقة» ما استجابة لطلب من شخص او

جماعة من خارج فرقته (مثل رسالة الحسن البصري)، أو أن يكتبها شخص لشخص أو جماعة من «فرقته» نفسها (مثل رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية) . وعلى اية حال فان هذه الرسائل تنتشر في الأوساط التي تمثل وجهة نظرها - تأييدا أو معارضة - ، وهذا يعني انه كان يطلع عليها قدر كبير من الناس، وانها تشيع في اوساط كبيرة)وتبين الدراسات الحديثة ان القدرية مثلا كانوا يشكلون قطاعا غير صغير في المجتمع الاسلامي في الشام والعراق ، حتى انهم استطاعوا ان يكونوا العصب المحرّك للانقلاب السياسي الذي قام به يزيد بن الوليد بن عبد الملك على ابن عمه الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، وكذلك الحال بالنسبة للمرجئة في خراسان والعراق والحجاز) . ومن المتصور أن هذه الجماعات كانت تحفظ هذه الرسائل ، ثم ينقلها عن الجيل التالي ، فالتالي ، وهكذا . غير ان هذا وإن كان يؤكد حفظ الرسائل العقيدية عبر الزمن حتى القرن الثالث الهجري ، فانه - من ناحية أخرى - يضعنا أمام مشكلة توثيق متن النصّ نفسه . فهل الصورة التي جاءت عليها الرسائل العقيدية في القرن الثالث هي نفسها الصورة التي بها كتبت أول ما كتبت

في القرن الاول وأوائل القرن الثـاني ؟ إن عقـائد هـذه الفرق كما نعلم قد تطورت تدريجيا مع تطـور الحيـاة الثقافية العامة في المجتمع الاسلامي ، وكلها قد أصابها تحـوّل كبير ، والشيعـة خير نمـوذج على ذلك ، بـل القدرية أنفسهم بما صاروا إليه في اطار الاعتـزال . إن طبيعة «الفكر الفرقي» اذا صحّ التعبير ، طبيعـة تتطلب «الحماية الذاتية» باستمرار حتى تستطيع الفرقة المعينة ان تقف مـوقف القـويّ أمـام الخصـوم من الفـرق الأخرى في حالات الجدل ، وهذا الاتجـاه يجعـل افـراد الفرقة الواحدة ـ أي فرقة ـ ينسبون عقـائدهم في زمن معين الى رجـال كبـار القـدر من جمـاعتهم ، وإلى «مؤسسيهم» بشكـل خـاص ، اي الى زمن سـابق على زمنهم بكثير في بعض الأحيـان ، وهـذا يعني انهم قـد «يحرّفون» الرسائل الاولى ، أو يزيدون عليها مـا جـدّ من عقائد متطورة في زمـانهم ، وبـذلك تصير صـورة «الأصل» الأول مختلفـة اختـلافـا بيّنـا عن صـورتـه المنقولة في الزمن المتأخر ، ونقع ـ نحن الدارسين للفكر الاسـلامي ـ في مشكلـة أكبر من مشكلـة الـدارسين التاريخيين الذين يخشون اكثر مـا يخشـون الهـوى : شخصيا كان ذلك او قبليا او دينيا.

هذا الوضع الشائك بالنسبة للرسائل العقيدية المبكرة يتطلب في الدارسين أن يقوموا بما أسمّيه «عمل أركيولوجي» في صور الرسائل المختلفة التي وصلتنا، فيستجلوا «الطبقة» الاصلية من الرسالة من «الطبقة» التالية عليها في الزمن من «الطبقة» الثالثة ، وهكذا دواليك ، ومفتاح ذلك كله ـ فيما ارى ـ هو تحليل الفاظ الرسالة الواحدة لفظا لفظا ، لفرز المفاهيم الدقيقة السائدة في جيل ما عن المفاهيم الأخرى السائدة في جيل آخر. وهنا لا بد للدارس من ألا يحصر نفسه في الرسائل العقيدية وحدها ، بل عليه أن يقارن ما فيها بغيرها من الرسائل المعاصرة لها ، كالرسائل الإدارية والسياسية . حتى يصل الى تحديد «تأريخ لغوي» للفظة المعينة او التركيب المعيّن ، كما ان عليه الاّ يستزلق الى أحكام جائرة معمّمة للتشكيك لا لشيء الا لأنه لا يجد دليلا على قضية ما ، فالكشوف لا تزال تتوالى يوما بعد يوم ، وان الكشف الذي قامت به نابيا أبوت من وجود قطعة من كتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان على ورق البردي ترجع الى منتصف القرن الثاني الهجري . لهو دليل قاطع على أن كتابة كتب كاملة كان قد عرف على وجه التأكيد في اواخر

الدولة الأموية فبالأحرى ان تكـون قـد وجـدت آنـذاك أيضا ـ بل قبل ذلك ـ رسائل في موضـوعـات دينيـة . على ان الاتجاه الفيلـولـوجي في نقـد النصـوص ينقـل الاسلوب الذي لا غنى عنه للعـاملين في الفترة المبكـرة ، وهـو الخطـوة الاولى الضرورة نحـو ايجـاد معجم تاريخي للالفاظ التقنية في اللغة العربية في نظري .

* * *

خلاصة ما أريد أن اقوله إن العمـل في الـرسـائل الأموية المبكرة على المستوى العلمي لا يزال في خطواتـه الاولى . وفي حين ان من الصعب القطع بصحة الرسائل في صورتها التي وصلتنا عليها في الفترة السـابقـة على خلافة معاوية ، فإن تحقيق نصوصها في الفترة التّالية لذلك ممكن ، وهـو أكثـر امكـانـا في الفترة التّاليـة على اصلاحات عبد الملك وحتى آخر ايام الدولة الأمـويـة . والمنهج المطلوب في دراسة هذه الرسـائل هـو تمحيص نصوصها المروية تمحيصا دقيقا ، ودراسـة ألفـاظهـا وتعابيرها وتراكيبها بالتفصيل ، ومقارنة هذه الالفـاظ والتعابير والتراكيب القرانية من نـاحيـة ، وبنصـوص البرديّات (والنقوش والنّقود أحيانا) من ناحية أخرى ، وبنصوص الرسائل الاخـرى التي نظنّ انهـا معـاصرة

لها من ناحية ثالثة ، ثم وضع هذه الرسائل في إطارها التاريخي إداريا وسياسيا وعقيديا.

ورغم ان استعمال هذا المنهج يستغرق وقتا طويلا، ولا يخلو العمل فيه من الإحباط ، فإنه مهمّة جليلة لابدّ من القيام بها ، والا ظللنا في دائرة التعميم او الأخذ والردّ من دون نتيجة قاطعة عمليا . ويتطلب هذا المنهج ان يفيد الدارس فيه من أعمال الباحثين في الشرق والغرب معا ، مسلمين وغير مسلمين ، فكل له إسهاماته المفيدة ، وإنه لعلى العرب بالذّات تقع المسؤولية الأولى في انجاز هذا العمل ، فالمنهج المطروح في الغرب يمكنهم تعلّمه ، وما يتبقى هو التعامل مع النصوص العربية ـ بألفاظها وتعابيرها وتراكيبها بألفة الناطق باللغة نفسها ، لاستجلاء خفاياها وإشاراتها ، واكتشاف «الطبقات» المختلفة من الزّيادات على أصولها (في حالات التزوير المتعمّد عبر الزمن) . على أن هذا العمل في الضخامة بحيث لا يمكن لشخص واحد أن يقوم به ، ولعل من المفيد هنا ان نوجه ـ نحن الاساتذة ـ طلاّبنا في الدراسات العليا للعمل فيه ، فيتوفر بذلك لدينا جيل جديد يتمكن من حمل هذه الأمانة العلمية الغالية وأنه لبعد انجاز هذا العمل

الضخم يمكننا ان ننطلق الى معالجة أنواع أصعب من نماذج النثر العربي المبكّر تلك القائمة على الرواية الشفوية ، وخاصة منها فنّ الخطابة .

الهوامش

(1) C.H. Becker , **Papyri Schott-Reinhardt I** (Heidelberg, 1906, doc ; III, p. 74

(2) في السطر الثالث والستين من الرسالة المتكونة من تسعين سطرا .

(3) الكتاب بتحقيق أحمد عبيد ، الطبعة الخامسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1967 ، والرواية المشار اليها وردت في الصفحة 119 ـ120 .

المحتوى

سحب من هذا الكتاب 3150 نسخة في طبعته الثانية
بمطبعــة دار القلم
تــونس

موافقات

هذه السلسلة حضارية ثقافية. لا تطال
المجال العقدي والفقهي فلهما أهلهما، بل
تنطلق من القضايا الراهنة، في المستوى
المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي
وتثير المسائل الحضارية الشائكة. وهي تكتفي
بالإثارة دون فرض الحلول وتسطير سبل النجاة
فهي تطمح إلى أن تعد للمستقبل وهو يستدعي منا
الكفاءة والطاقة على مواجهة أنفسنا
لترويضها على أن تنحت وجودها في الوضع
الملائم والناجع

كمال عمران

ISBN 9973 - 12 - 139 - 2
ISBN : ISBN 9973 - 12 - 140 - 6

الثمن بتونس ... ت